الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية

الجزء الأول

دكتور

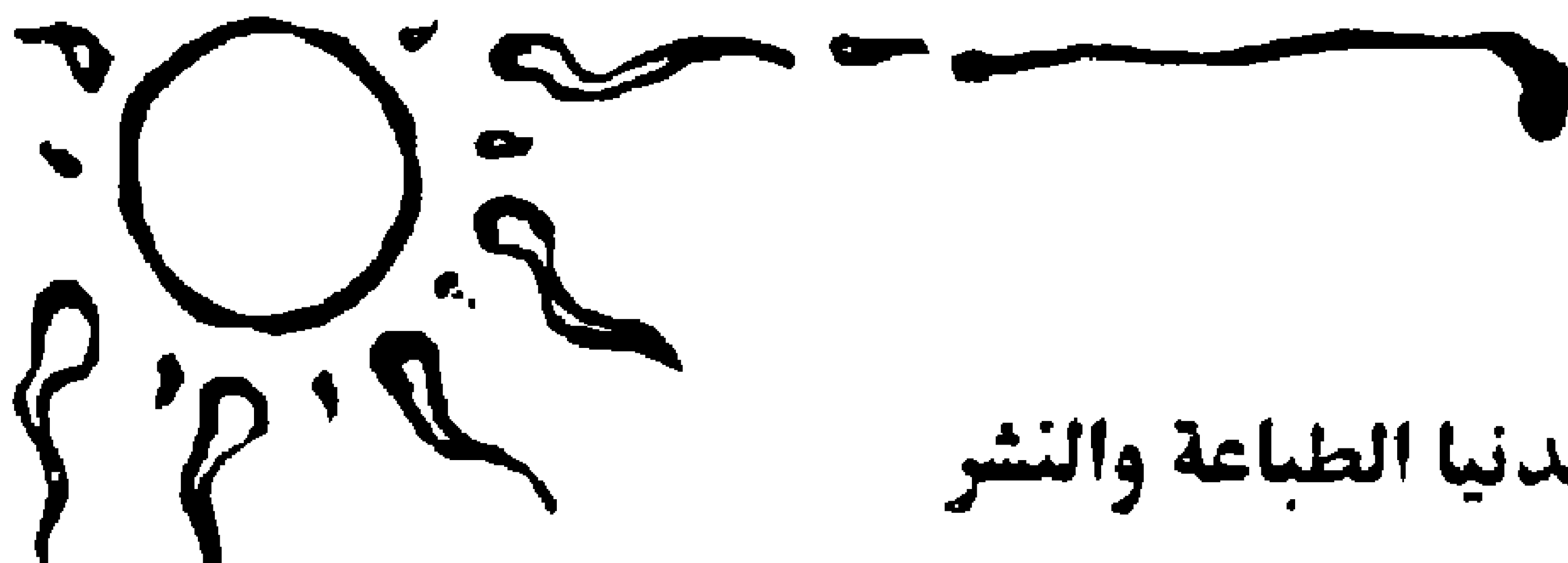
عبدالفتاح أحمد فؤاد



تليفاكس : ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨ الاسكندرية

الفرق الإسلامية

وأصولها الإيمانية



الناشـــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Website

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية
المؤلـــــف: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد
رقـم الإيـداع: ٦٨٢٥/ ٢٠٠٢
الترقيم الدولى: 24 -152 - 327 - 977



الفــرق الإســلاميــة

وأصولها الإيمانية

الجزء الأول

دكتــــور

عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

ووكيل كلية التربية - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

القسم الأول
أهل السنة وفرقهم

مقدمة الكتاب

صدر فى عام ١٩٩٠ كتاب " الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية " ، وقد حظى مؤلفه بتقدير بعض زملائه الأساتذه الأفاضل فى مصر وخارجها ، ونال اعجاب عدد من طلابه فى بعض الجامعات ، كما حصل مؤلفه على جائزة الدولة التشجيعية فى مجال الفلسفة الإسلامية . ولقد شجعت هذه الدوافع الطيبة صاحب الكتاب على الوفاء بما وعد ، وهو استكمال دراسة الفرق المختلفة التى كان لها أكبر الأثر فى تكوين عقائد المسلمين منذ فجر الإسلام وحتى الآن.

وقد ظننت باديء ذى بدء أن الأمر يقتصر على اصدار طبعة ثانية من كتابى " الأصول الإيمانية " بعد اضافة فصول جديدة تتناول بالدراسة الفرق التى لم تعالج فى الطبعة السابقة .

ولكن ما أن بدأت النظر فيما كتبت ، حتى بدت لى أهمية تعديل ما سبق كتابته فى ضوء المزيد من المعلومات التى حصلت عليها من الاطلاع على كثير من المصادر والمراجع التى لم أنتفع بها كثيراً حين صدر الكتاب ، وأخذ التفكير فى اعادة كتابة فصول الكتاب يزداد شيئاً فشيئاً ، حتى أضحى أمراً ملحاً لا فكاك منه.

وبعد أن فرغت من اعادة كتابة الفصول التى سبق كتابتها ، والفصول الإضافية ، اكتشفت أننى بصدد كتاب جديد يختلف اختلافا كبيرا عن كتاب " الأصول الإيمانية " ، لا فى غزارة المادة العلمية فحسب ، وإنما أيضا فى المنهج وعرض الموضوعات .

ومن أجل ذلك آثرت أن يكون عنوان هذا الكتاب أكثر تعبيراً عن مضمونه ، فاخترت له عنوانا هو : " الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ".

هدف الكتاب :

إن فهم بنية المجتمعات الإسلامية فى ماضيها الطويل ، وحاضرها ، يقتضى التعمق فى دراسة عقائدها ، كما أن الأمل فى تنمية الفكر الإسلامى السليم فى المستقبل ، يقوم على تربية الفرد على أساس عقدى صحيح ، ولقد نبه سلف هذه الأمة إلى خطورة أهمال دراسة العقيدة ، والاكتفاء بالعبادة فقال الحسن البصرى (ت.سنه ١١٠ هـ) : " العامل على غير علم كالسائر على غير طريق . والعامل على غير

علم ما ، يفسد أكثر مما يصلح ، فاطلبوا العلم طلبا لا يضر بترك العبادة ، واطلبوا العبادة طلبا لا يضر بترك العلم"[1].

وهذا الكتاب إنما هو محاولة لفهم الأصول التى تقوم عليها عقائد الفرق الإسلامية التى ظهرت فى الماضى ، والتى لها أتباع حتى يومنا هذا ، ونأمل أن يكون كتابنا خطوة على طريق تنقية العقائد من البدع والشوائب التى علقت بها على مر التاريخ ، ودعوة إلى توحيد صفوف المسلمين .

إن هذا الكتاب يستهدف فى المقام الأول دراسة عقائد المسلمين كما هى فى الواقع اليوم ، وستكشف لنا هذه الدراسة منذ بدايتها عن الاختلافات العقدية الشديدة بين الفرق ، والاعتراف بهذه الاختلافات المذمومة ، لايعنى اليأس أو القنوط من وحدة المسلمين ، أو المطالبة بتوحيد صفوفهم ، أو الاعراض عن مناشدة جميع المخلصين العمل على المصالحة بين أبناء الأمة ، لرفع الفرقة ، وازالة الغمة ، والتحذير من القطيعة بين أتباع هذا الدين ، ودعاة المسارعة إلى تكفير المخالفين ، وعدهم من الضالين المضلين ، والكف عن السخرية والتنابذ بالألقاب ، والامتناع عن اطلاق اسماء السباب ، كتسمية السلفية بالمشبهة الحشوية[2]، أو تسمية خصومهم بالمعطلة القدرية ، أو اطلاق اسم الرافضة على الشيعة الإمامية ، أو تسمية الصوفية بالبدعية القبورية ، أو نحو ذلك .

---

(1) الشاطبى : الاعتصام : ٢/١٧٥

(2) يقول الامام أحمد بن حنبل : " وقد رأيت لأهل الأهواء والبدع والخلاف أسماء شنيعة قبيحة يسمون بها أهل السنة...فأما المرجئة فإنهم يسمون أهل السنة شكاكا...وأما القدرية فإنهم يسمون أهل السنة المشبهة...وأما الرافضة فإنهم يسمون أهل السنة الناصبة...وأما الخوارج فإنهم يسمون أهل السنة والجماعة مرجئة...وأما أصحاب الرأى فإنهم يسمون أهل السنة والجماعة مرجئة...وأما أصحاب الرأى فإنهم يسمون أصحاب السنة نابتة وحشوية..." (طبقات الحنابلة لأبى يعلى...بيروت ، دار المعرفة للطباعة والنشر: ١/٣٥٣٦).

إنا ندعو إلى اقامة الجسور بين الفرق الإسلامية ، وتنمية ما تبقى بينها من روابط ، لتحقيق أمل عزيز ، وهو التضامن الإسلامي ، لمواجهة التكتلات المناهضة للإسلام ، وما تفرزه من تحديات لديننا الحنيف ، والتشنيع به ، واتهامه بالإرهاب والدموية والتطرف ، وترويج سائر الاتهامات الزائفة والباطلة للدين الحنيف.

لقد حزن الصحابة . وهم خير القرون وأفضل الناس بعد الأنبياء . حينما هزم الفرس الروم ، لأن الروم نصارى ، فهم أقرب الى المسلمين لأنهم أهل كتاب ، أما الفرس فكانوا مجوساً غير كتابيين ، ولقد بشر الله المسلمين بقرب انتصار النصارى على المجوس ، فقال تعالى ﴿الم ، غلبت الروم ، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ، بنصر الله .... ﴾ [٣] (الروم/١-٥)

فمنذ فجر الإسلام كان بين المسلمين والنصارى خيط يربط بين أهل الديانتين ، بينما أهل الإسلام اليوم يعجزون عن نسج خيوط تربط بين فرقهم المتعددة ، إذ تعذر التقريب بين المذاهب الإسلامية ، وتعسرت المحاولات المبذولة في هذا الصدد ، فكل محاولة للتقريب يكون مصيرها الاجهاض قبل الميلاد ، أو الوأد في المهد ، أو النسف والخسف ، أو تفسيق أصحابها ، أو ارهاب أربابها ، يظنون أنهم بتشددهم يحسنون صنعاً ، وهم في تعنتهم يزيدون الأمة تفريقاً ، ويسعون فيها تمزيقاً.

إن أهم ما يشغل أغلب علماء الأمة الإسلامية اليوم هو التنافس في استخدام معاول الهدم لمذاهب المخالفين ، ولكنهم لا يلتفتون إلى أية محاولة لبناء قنوات للتواصل بين الفرق التي افترقت من أمة محمد ﷺ ، ويسيئون الظن بمن يقدم على هذه المحاولة .

أننا نرى اليوم من بين المنتسبين للمذهب السلفي من هو أكثر سلفية من علماء السلف الكبار ! نراهم يتنافسون في القسوة والغلظة ، ولايتورعون عن المسارعة في تكفير كل من يخالف مذهبهم .

---

[٣] ولقد فرح المؤمنون بفتح مكة بالفعل كما بشرهم الله تعالى.

لقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية من أكثر العلماء تمسكا بعقيدة السلف ، ومن أشدهم رفضاً للبدع ، ولكنه كان مثلا يحتذى فى الحرص على اقامة الجسور التى نأمل أن نعيد بناءها بين الفرق الإسلامية .

كان شيخنا السلفى الكبير منصفا لخصومه ، لايتردد فى الاعتراف بما لديهم من الحق ، وفيما يلى أدلتنا على حسن انصافه لخصومه من أصحاب الفرق المختلفة:

١ - الخوارج :

قرر ابن تيمية أن الصحابة لم يكفروا الخوارج ، بل هاجم من يكفرهم[٤]، وبين أن بدعتهم كانت من سوء فهمهم للقرآن ، وصرح بأنهم لم يقصدوا معارضة كتاب الله ، ولكنهم فهموا منه مالم يدل عليه[٥].

٢ - الشيعة :

على الرغم من هجوم ابن تيمية الشديد على الشيعة إلا أن الشيعة المعتدلين، أو على حد قوله أصحاب " التشيع المتوسط الذى مضمونه تفضيل على وتقدبمه " هم . فى تقديره . خير من الغلاة كالإسماعيلية بكثير ، لأنهم " مع فرط جهلهم وضلالهم ، فهم خلق مسلمون باطناً وظاهراً ، ليسوا زنادقة منافقين ، لكنهم جهلوا وضلوا ، واتبعوا أهواءهم "[٦] وفى موضع آخر يصرح بأن قولهم فى الشرائع غالبه موافق لمذهب أهل السنة ، وإن كانت لهم مفردات شنيعة لم يوافقهم عليها أحد[٧].

وفى مجال المقارنة بين الزيدية والرافضة يقول ابن تيمية:"إن الزيدية من الشيعة خير منهم، وأقرب إلى الصدق والعدل والعلم"[٨] .

---

[٤] منهاج السنة ، طبع بولاق ، ١٣٢٢ هـ : ٢/٦٠-٦١

[٥] الفرقان بين الحق والباطل ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة،المطبعة العاشرة،١٣٢٣هـ: ١/٢١

[٦] منهاج السنه ، تحقيق د.محمد رشاد سالم دار العروبة : ٢/٣٦٠

[٧] السابق : ٢/٢٨٧

[٨] منهاج السنه ، ط . مكتبة الرياض الحديثة : ٣/٣٩

٣ – المعتزلة :

يقول شيخ الإسلام : " ولا ريب أن المعتزلة خير من الرافضة ومن الخوارج... فهم يتحرون الصدق كالخوارج ، ولا يختلقون الكذب كالرافضة ... ولهم كتب فى تفسير القرآن ، ونصر الرسول ، ولهم محاسن كثيرة ... "[٩]، ويقول أيضا : "وأما من يقول ببعض التجهم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الإسلام ظاهرا وباطنا فهؤلاء من أمة محمد ﷺ ، بلا ريب ، و كذلك من هو خير منهم كالكلابية و الكرامية..."[١٠].

٤ – الفلاسفة:

وعلى الرغم من شدة قسوة ابن تيمية على الفلاسفة إلا أنه يقرر أن ابن سينا أفضل متأخرى الفلاسفة[١١]، وفى معرض حديثه عن مقامات العارفين كما وردت فى كتاب الاشارات والتنبهات لابن سينا ، يقول ابن تيمية عن كلام ابن سينا : إنه كلام صحيح[١٢] وفى مجال مقارنة ابن سينا بسائر الفلاسفة ، قال ابن تيمية : "وكون ابن سينا خالفهم فى هذا هو من محاسنه وفضائله التى علم فيها ببعض الحق، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات (البغدادى ت٥٦٠ هـ) كان أكثر إحساناً منه فى هذا الباب "[١٣]، وكان يعد ابن رشد " أقربهم إلى الإسلام "[١٤].

٥ – الصوفية :

يقول ابن تيمية : " والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية ، وأبو القاسم القشيرى فى الرسالة كانوا على مذهب أهل

---

[٩] منهاج السنه ، ط . دار العروبة : ٤٥٩/٢

[١٠] مجموع الفتاوى : ٤٤٨/١٧ ، تفسير سورة الاخلاص ، ص ١٠٣

[١١] درء تعارض العقل والنقل : ٤٤/١٠

[١٢] السابق : ٥٩/٦

[١٣] السابق : ١٠ / ١٤٠

[١٤] تفسير سورة الاخلاص ، ص ٦٦

السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث[15] كالفضيل بن عياض ، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وأبو عبد الله محمد ابن خفيف الشيرازي وغيرهم ، وكلامهم موجود في السنة ، وصنفوا فيها الكتب ، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة أهل الكلام في بعض فروع العقائد ، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة ، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين... "[16]. وعلى الرغم من هجومه العنيف على الطائفة الأخيرة من الصوفية كابن عربي ، إلا أن ابن تيمية كان يعده أقرب أصحاب مذهب الاتحاد إلى الإسلام " لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً ، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره... "[17].

٦ - الأشاعرة :

يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة : " ... فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم[18] ".

وعلى الجملة فإن من الأصول المنهجية لدى أهل السنة الامتناع عن تكفير المخالفين ، كما سنرى في الباب الأول.

---

(١٥) قارن ما قاله شيخ الإسلام بما يقوله بعض السلفيين المعاصرين اليوم كالشيخ عبد الرحمن الوكيل الذي قال : والصوفية منذ نشأوا ، وحيث كانوا عصابة تنابذ الكتاب والسنة ، ولا يفترق في هذا سلفهم عن خلفهم ... ما من صوفي إلا وهو يسلك طريق الشيطان وحده ، من سلف ومن خلف ... وأن التصوف في نشأته وتطوره ، في سلفيته وخلفيته لا ينتسب إلى الإسلام برحم دانية أو نائية " !! (مصرع التصوف ، ص ١٦٦ - ١٦٧)

(١٦) الصفدية : ١ / ٢٦٧

(١٧) حقيقة مذهب الاتحاديين ، ضمن مجموع الفتاوى : ٢ / ١٤٣

(١٨) نقض التأسيس : ٨٧/٢ نقلا عن د.عبد الرحمن المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢ / ٧٠٣

ولقد ارتأى ابن تيمية أن كل فرقة من الفرق الإسلامية ـ مهما بلغت أخطاؤها ـ فإنها قد أصابت بعض الحق وأن لها أقوالا صحيحة ، يجب الاشادة بها ، وكثيراً ما كان ابن تيمية ينتفع بما لدى المخالفين لمذهبه من جوانب إيجابية ، ولم يكن الرجل متعصباً ، فلم يذهب إلى أن فرقة من الفرق قد انفرد جميع علمائها باصابة الحق كله ، بما في ذلك الفرقة التي ينتمي اليها أعني أهل السنة والجماعة . قال ابن تيمية : " لكن يوجد في أهل الحديث مطلقا من الحنبلية وغيرهم من الغلط في الاثبات أكثر مما يوجد في أهل الكلام ، ويوجد في أهل الكلام من الغلط في النفي أكثر مما يوجد في أهل الحديث[١٩] ". ويأخذ ابن تيمية على بعض المنتسبين إلى مذهب أهل السنة والجماعة ما اتسموا به من جهل[٢٠]، ويرجع هذا الجهل إلى " تفريط في معرفة النصوص ، أو فهم معناها ، أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها " ، ويهاجم الشيخ السلفي تفريط بعض أهل السنة والجماعة في استخدام الأدلة العقلية والاكتفاء بالأدلة السمعية وحدها ، فيقول : " إن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية ، وإن كان ضعيف المتن والدلالة ، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية ... "[٢١] .

منهج البحث :

المنهج الذى أتبعه في هذا الكتاب هو منهج تحليلي ، تركيبي ، تاريخي ، مقارن ، فهو :

أ ـ تحليلي :

فكما أن الصانع يحتاج إلى المواد الخام التي يصنع منها ـ ببراعته ومهارته ـ مصنوعات نافعة ، فكذلك الباحث في مجال الملل و النحل يحتاج الى المادة الخام، وهذه المادة الخام التي يتعامل معها هي النصوص التي يستخرجها من شتى المصادر والمراجع التي يتعين عليه الاطلاع عليها .

ولاينبغي أن يقتصر دور الباحث على "تجميع" النصوص ثم "ترصيصها" بطريقة آلية فجة ، لايبالي بما قد يكون فيها من تشابك للأفكار ، أو تزاحم للمعاني ،

---

(١٩) الاستقامة : ١ / ٤٦٤ - ٤٦٥

(٢٠) الصفدية : ١ / ١٦٢

(٢١) السابق : ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤

وكل ما يشغله هو حشد النصوص وتكديسها ، وكأنه يستهدف في بحثه مجرد المباهاة بضخامته وحسب .

وإنما يجب على الباحث تحليل النصوص ، للوقوف على مضامينها ، والكشف عن محتوياتها ، والتغلغل في معانيها ، واماطة اللثام عما قد يعترى ألفاظها من غموض ، بغرض استكناه ما تحمله من دلالات ، وابتغاء الكشف عن أصولها الدفينة ، والتمييز بين ما تحتويه من أفكار رئيسة جوهرية ، وبين ما هو فرعي عرضي ، والاهتمام بابراز الطائفة الأولى من الأفكار ، والتجاوز عن سرد تفاصيل الطائفة الأخرى . وقد يجد الباحث نفسه بصدد نصوص ذات عبارات كثيرة طويلة ، إلا أنها خطابية جوفاء ، هي بمثابة أرض فسيحة ولكنها صحراء جرداء ، يضنيه الكدح ، ويرهقه الفحص ، فلا يظفر إلا بالقليل الهزيل ، وعلى العكس من ذلك قد يحظى الباحث بنص قصير ، ذى كلمات معدودات ، ولكنه بليغ غني ، أشبه بكنز ثرى ، حافل بالأفكار الكثيرة ، والمعاني الوفيرة ، ويظل هذا الكنز مخفياً ، ينتظر الصائغ الماهر ، الذي يدرك قيمته ، ويجيد صياغته ، فيظهر ما فيه من نفائس ، ويكشف عما يحتويه من جواهر .

ب ـ تركيبي :

إن النصوص المتفرقة التي جمعتها من المصادر والمراجع المختلفة ، إنما هي بمثابة لبنات متباينة الأشكال ، يتعين عليّ ـ بعد تحليلها كما سبقت الاشارة ـ أن أضع كل لبنة منها في موضعها الصحيح ، على الخريطة التي رسمتها ، وابتغي بها اقامة بنيان متماسك ، وتركيب نسق متكامل ، تبرز فيه معالم كل فرقة من الفرق موضع الدراسة في هذا الكتاب ، ولكي تتضح معالم كل فرقة ، وتظهر ملامحها المميزة ، ينبغي ابراز جانبي وجه الفرقة : منهجها ومذهبها.

فأما المنهج فأعني به الطريقة التي يتلقى بها علماء الفرقة عقائدهم ، ويقررون بها مذهبهم ، هل يكتفون بالنقل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ؟ أم يقتصرون على العقل وأحكامه ؟ أم يجمعون في منهجهم بين النقل والعقل ؟ ولئن جمعوا بين السبيلين ، فبأي منهما يبدأون ويقدمونه على الآخر ؟ وهل يستعينون في تقرير عقيدتهم بوسائل داخلية كالمعرفة الذوقية لدى الصوفية أو أدوات خارجية كمنطق اليونانيين وفلسفاتهم أم لا ؟

وأما المذهب فأقصد به مجموع ما يذهب إليه علماء الفرقة من أقوال عقدية ، وأصول إيمانية. ولكن ما الأصول الإيمانية لدى الفرق التي هي موضع الدراسة ههنا ؟ أو بقول آخر : ما الإيمان ؟ لقد كان هذا السؤال بنصه أحد الأسئلة التي وجهها جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ ، في حديث مشهور[٢٢]، وكانت إجابته : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره ". فهذه هي أصول الإيمان أو أركانه[٢٣].

ولئن التزم السلفيون بهذا التقسيم في عرضهم لموضوعات العقيدة ، إلا أن غيرهم من الفرق لم يلتزموا جميعا به ، فقد درج علماء بعض الفرق على عرض أصولهم الإيمانية من خلال ثلاثة محاور أساسية ، تدور حولها كتاباتهم في مجال العقيدة ، وهذه المحاور الثلاثة التي تدور في فلكها الموضوعات العقدية هي : الإلهيات والنبوات والأخرويات .

ولكن من التعسف عرض عقائد جميع الفرق ، وفقا للتقسمين السابقين ، مثال ذلك مذهب الزيدية ، فمن المعلوم أنهم التزموا النسق الاعتزالي ، وأضافوا إليه موقفهم الخاص من مسألة الإمامة ، ومن أجل ذلك قد أتبع طرقا مختلفة في عرض عقائد الفرق ، من حيث ترتيب المسائل ، وفقاً للأنماط المختلفة التي أتعرض لها بالدراسة .

---

(٢٢) عن عمر بن الخطاب ، أخرجه مسلم في أول جامعه ، حيث ذكر أن جبريل جاء الى النبى ﷺ ، في صورة اعرابى شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر، لايرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه أحد من الصحابة ، وجلس إلى النبى ، وأسند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على فخذيه ، وأخذ يسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة ، وروى مثله أيضاً عن عمر بن الخطاب: أبو داود والنسائى والترمذى عن أبى هريرة ، وأخرجه عن أبى ذر : النسائى وأبو داود ، ورواه أحمد عن ابن عباس

(٢٣) وردت الاشارة إلى الخمسة الأولى منها مجتمعة فى سورة البقرة/آية ١٧٧ ، وسورة النساء/آية ١٣٦ ، كما وردت متفرقة فى آيات كثيرة أخرى

جـ. تاريخي :

وأما وصف منهجي في البحث بأنه تاريخي ، فأعني به الاهتمام بتتبع مراحل نشأة الفرق المختلفة، ورسم منحنى تطورها على مر تاريخها الطويل ، وكيف تفرعت أصولها وتشعبت ، وتولد بعضها من بعض ؟ وكيف نشأت الفرق ذوات العقائد المختلفة من أصل واحد ؟ وما أهم عوامل نشأة الفرق ؟

د. مقـــارن:

ليست الفرق المختلفة جزرا منفصلة ، لا جسور بينها ، فلم تنشأ كل فرقة منها بمعزل عن غيرها من الفرق ، ولكنها تولدت من رحم واحد ، ولم تنقطع بينها صلة الرحم ، على الرغم من أن الاحتكاك بين بعضها وبعض كان يشتعل في كثير من الأحيان ، ولئن نشبت معارك حامية في ميادين الحروب بين الفرق ، إلا أن كثيرا منها قد تبادل الأسلحة مع خصومه ، ومن أجل ذلك ينبغي المقارنة بين الفرق لابراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين مذاهبها العقدية ، والقاء الضوء على تأثير بعضها في بعض ، ومعرفة موقف كل منها من الفرق المخالفة ، والوقوف على نقد بعضها لبعض .

التزام الموضوعية :

سأحاول في هذا الكتاب التزام الموضوعية في عرض أقوال الفرق ، و لكن لا أدعي التزام الموضوعية في الحكم على عقائد الفرق ، و لا أظن أن باحثا . كائنا من كان . يستطيع أن يلتزم الموضوعية في مجال الحكم على عقائد الناس ، فضلا عن أن هذه الموضوعية . إن صح وقوعها . فهي غير مطلوبة و لا مجدية في الدراسات العقدية كما هو الشأن مثلا في العلوم التجريبية ، ومن أجل هذا أعترف بادئ ذي بدء ، بأنني سأرجح كفة أهل السنه والجماعه عند تقويم مناهج الفرق ومذاهبها .

إن الموضوعية التي ألتزم بها ، ستكون في عرض عقائد الفرق ، و هذا يقتضي أن أعول في عرضها على مصنفات أصحابها ، دون الركون إلى روايات المخالفين من مؤرخي الفرق ، والاقتصار عليها ، لما يتضمنه الكثير من كتب الفرق والمقالات من إفتراءات وتشنيعات على أصحاب المذاهب المخالفة لمذاهب مؤلفي هذه الكتب ، الأمر الذي أدى بكثير من الباحثين في مجال الدراسات العقدية إلى الوقوع في أخطاء جسيمة ، نظرا لعدم مراعاة شروط التوثيق العلمي التي من أهمها

عدم الاكتفاء بروايات الخصوم ، و إنما ينبغى دراستها دراسة نقدية فى ضوء أقوال أصحاب الفرق أنفسهم .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف . أعنى الموضوعية فى عرض أقوال الفرق . سأقتصر فى هذا الكتاب على الفرق التى بين يدى مصنفات أتباعها، فلن أفرد فصلا لفرقة ما ، ليس تحت ايدينا مؤلفات أصحابها ، ومن أبرز مؤرخى الملل والنحل الذين اشترطوا على أنفسهم هذه الموضوعية فى عرض عقائد الفرق الشهرستانى الذى قال: "وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ، ولا كسر عليهم "، ولكن الشهرستانى أراد أن تمتد موضوعيته حتى تتجاوز عرض عقائد الفرق إلى الحكم عليها ، أى أن تشمل موضوعيته التوقف عن تقويم العقائد المختلفة ، وعدم الحكم عليها فقال بعد ذلك مباشرة : " دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله..."[٢٤] ، بيد أن مؤلف الملل والنحل الكبير ، لم يستطع فى كتابه الشهير الالتزام بهذا الشرط الأخير ، ولذلك فلن اشترط على نفسى هذا الشرط الذى لم يتمكن الشهرستانى ولا غيره من الوفاء به .

فأرجو أن أوفق فى الالتزام بالموضوعية فى عرض عقائد الفرق من مصادرهم المعتمدة لديهم ، و هذا هو الشرط الذى اشترطه الشهرستانى على نفسه ، إلا أنه فى بعض الأحيان لم يستطع التمسك بشرط الموضوعية لا فى مجال الحكم على عقائد الفرق وحسب ، بل أيضا فى مجال عرض أقوال أصحابها ، مثال ذلك عرضه لأقوال أديب المعتزلة الجاحظ ، إذ قال : " وحكى ابن الراوندى عنه أنه قال: إن للقرآن جسدا ، يجوز أن يقلب مرة رجلاً ، ومرة حيوانا "[٢٥]، وبين أيدينا آلاف الصفحات من مؤلفات الجاحظ ، لا نجد فيها هذه العبارة أو مثلها ، وكان ينبغى على صاحب الملل والنحل . وفقا للشرط الذى اشترطه على نفسه . ألا يقتصر على ما حكاه ابن الراوندى الملحد عن الجاحظ ، وإنما كان يجب الرجوع إلى مؤلفات الجاحظ نفسه ، لأنها موجودة ، إذ لو كانت مفقودة لكان ذلك مبررا مقبولا للتعويل على ما يحكيه الآخرون عنه.

---

(٢٤) الملل والنحل ، ص ١٦

(٢٥) السابق ، ص ٧٧

بقى شرط منهجى أخير أشترطه على نفسى ، وهو أننى سأخصص أبواب هذا الكتاب للفرق التى لها اتباع حتى يومنا هذا ، أى لن أفرد أبوابا للفرق التى انقرضت كالمعتزلة ، على الرغم من أهمية تلك الفرق ، ولا يعنى هذا أننى سوف اتجاهلها تماما ، ولكننى ساتعرض لها ، عند الكلام عن نشأة الفرق وتطورها ، وفى مجال المقارنة بين الفرق المختلفة ، وحين التطرق لمعالجة تأثير الفرق بعضها فى بعض ، وتأثر بعضها ببعض .

أقسام الكتاب :

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام : وكل قسم يتكون من أبواب ، وكل باب يشتمل على فصول ، والفصل فيه مباحث ، والمبحث قد يحتوى على مطالب ، والمطالب على مقاصد.

فأما القسم الأول من هذا الكتاب ، فيشمل فرق أهل السنة والجماعة ، ونستهله بفصل تمهيدى فى نشأة الفرق ثم أربعة أبواب فى فرق : السلفية ، والأشعرية ، والماتريدية ، والظاهرية ، ويتكون الباب من فصول فى أشهر رجال الفرقة ، ومنهجها ، ومذهبها .

وأما القسم الثانى فيتعلق بالخوارج وفرقهم ، ويعالج القسم الأخير الشيعة وفرقهم .

والله ولى التوفيق ...

عبد الفتاح فؤاد

الرياض : ثالث أيام عيد الأضحى المبارك عام ١٤١٧ هـ

الموافق : السبت ١٩ أبريل ١٩٩٧ م

فصـــل تمهيدى
نشــأة الفــرق

. النهى عن الافتراق

. الفرقة الناجيـــــة

. احصاء الفـــــرق

. الافتراق و الاختلاف

. أسباب نشأة الفرق :

أولا ـ العوامل الداخليـة.

ثانيا ـ العوامل الخارجية.

نشـــأة الفــرق

اختلف الباحثون فى تعليل نشأة الفرق فى العالم الإسلامى ، وظهور علم الكلام . وعلم الكلام بحث فلسفى فـى العقـائد الدينيـة فذهـب بعضـهم[1] إلى أن المسلمين اندفعوا إلى البحث الفلسفى ، لأن القرآن والحديث قدما لهم موضوعات ميتافيزيقية تتناول البحث فـى ذات الله وصفاتـه ، وعلاقتـه تعـالى بالعـالم وخلقـه ، وعلاقته بالإنسان ، وحرية الإرادة الإنسانية أو الجبر ، فاتجه المسلمون إلى وضع أدق النظريات الفلسفية فى شتى الموضوعات.

وأبطل أستاذنا الدكتور النشار - يرحمه الله - هذا القـول[2]، وبين أن الإسلام لايدعـو إلى قيـام مذهـب فلسـفى يستند إلى منـهج البحـث الحـر فـى المسـائل الميتافيزيقية ، بل وضع الحقائق الغيبية فى صيـغ محـددة ثابتـة ، وعدهـا مسـائل توقيفية، وليست مباحث توفيقية يباح للعقل الخوض فيها ، ودعا إلى الإيمان بالغيب دون جدال فى أموره للحفاظ على وحدة الديـن ، وتجنبا لتمزيق تماسك الأمـة الإسلامية .

النهى عن الافتراق :

حرص الإسلام علـى وحـدة عقيـدة المسلمين ، فـذم الاختـلاف ، وحـذر من عواقبه الوخيمة ، ونهى عن الافتراق الذى شتت الأمم السابقة ، وصرح بذلك القرآن الكريم والأحاديث النبوية[3]، ومن الأمثلة على هذا ما يأتى :

---

[1] ذهب د.محمد يوسف موسى إلى أن القرآن هو الـذى دفـع المسـلمين إلـى التفلسف بما أشتمل عليه مـن أصـول الفلسـفة (القـرآن والفلسـفة ، دار المعارف، ١٩٥٨ ، ص ٣٠)

[2] د.على النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ٦٠/١

[3] راجع ابن تيمية : مجموع الفتاوى : ٣٤٥/٣ وكذلك : منهاج السنة: ٢٤٩/٥، اقتضاء الصراط المستقيم : ١١٦/١ وكذلك أبو بكـر الآجـرى : الشريعـة، تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٣ وما بعدها

أولا ـ الآيات القرآنية الدالة على ذم التفرق ، ومنها :

١ - قوله تعالى ﴿ ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾ (آل عمران : ١٠٥) .

٢ - وقوله ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ﴾(الانعام/١٥٩).

٣ - وقوله ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ (آل عمران / ١٠٣) .

٤ - وقوله ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ (الأنعام / ١٥٣) .

ثانياً ـ الأحاديث النبوية الواردة في النهى عن التفرق ، ومنها :

١ - ما رواه عبد الله بن مسعود ، قال : خط لنا رسول الله ﷺ يوماً خطاً ثم قال : " هذه سبيل الله " ، ثم خط خطوطاً عن يمينه ، وخطوطاً عن يساره ، ثم قال : " هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه " ، ثم قرأ هذه الآية ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ (رواه الدرامى في سننه) .

٢ - وفى حديث العرباض بن سارية قوله ﷺ : " فإنه من يعش منكم فسيرى إختلافاً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشديين المهديين ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجد ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة " (أخرجه أبو داود والترمذى).

٣ - وقوله ﷺ " ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة ، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ، كلها في النار إلا واحدة " ، وهى " الفرقة الناجية ".

ويروى الحديث الأخير بعدة أسانيد ، وبصيغ شتى ، ولم يرد في الصحيحين، وقد ضعفه ابن حزم وغيره ، ولكن حسنه غيره أو صححه ، ومنهم أبو داود والترمذى والنسائى والحاكم .

من هى الفرقة الناجية ؟

وتدعى كل فرقة أنها هى الفرقة الناجية ، وقد تلجأ في تأكيد هذا الادعاء إلى تحريف في بعض ألفاظ الحديث النبوى ، أو أن تضيف إليه ما يدل على أنها هى المنصوص عليها في الحديث ، فيروى الإمام الزيدى أحمد بن

سليمان(ت٥٦٦هـ) عن الرسول ﷺ ، أنه قال في خطبة الوداع : " أيها الناس إني إمرؤ مقبوض، وقد نعيت إلى نفسي ، ألا وإنه سيكذب عليَّ كما كذب على الأنبياء من قبلي ، فما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو مني ، وأنا قلته ، وما خالفه فليس مني ، وأنا لم أقله " ، ثم قال : "أمة أخي موسى افترقت على احدى وسبعين فرقة ، كلها هالكة ، وافترقت أمة أخي عيسى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي من بعدى على ثلاث وسبعين فرقة، كلها هالكة ، إلا فرقة واحدة". فلما سمع منه ذلك ضاق به الناس ذرعاً ، وضجوا بالبكاء ، واقبلوا عليه ، وقالوا : يا رسول الله : كيف لنا بعدك بطريق النجاة ؟ وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعهد عليها ؟ فقال: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي . إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يرد على الحوض"[4].

ويجمع الشيعة على صحة هذا الخبر ، أما أهل السنة فيقررون أن في هذه الرواية " كتاب الله وعترتي أهل بيتي " تحريفاً ، والصحيح " كتاب الله وسنة رسوله " (الموطأ : القدر ، باب النهي عن القول بالقدر) .

ومن الروايات التي يوردها أحمد بن سليمان في كتابه المخطوط "الحكمة الدرية " ، أن الرسول ﷺ ، قال : " ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة " ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال " هم معتزلة الشيعة وشيعة المعتزلة " ، وأن المراد بهم معتزلة بغداد[5].

وفي موضع آخر يؤكد أن الفرقة الناجية هم شيعة المعتزلة ، ومعتزلة الشيعة ، وأن المراد بهم الزيدية[6]، إذ ثبت أنهم على الحق ، ومن خالفهم على الباطل[7].

---

[4] د.عبد الفتاح فؤاد : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية ، ص ١٤٧

[5] نفس المصدر والصفحة

[6] السابق ، ص ١٣٩

[7] السابق ، ص ١٤٨

أما كتاب الإباضية فلا يرون أن فرقة تتبع الحق إلا فرقتهم ، وأما من عداهم فيتبعون أهواءهم ، ويقطعون بأن الإباضية وحدهم الفرقة الناجية من أصل الثلاث والسبعين فرقة التي أخبر الرسول ﷺ أن أمته ستفترق إليها[٨].

وأما أهل السنة والجماعة فيعتقدون أنهم هم الفرقة الناجية ، وإن اختلف علماؤهم في تحديد هذه الفرقة على اقوال[٩] هي:

١ - إنهم السواد الأعظم من أهل الإسلام .

٢ - إنهم العلماء المجتهدون الذين قال فيهم الرسول ﷺ : " لن تجتمع أمتي على ضلالة " أي لن يجتمع علماؤها ، وهم علماء السنة .

٣ - إنهم خصوص أصحاب النبي ﷺ الذين قال فيهم : " ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

٤ - إنهم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير .

٥ - ولعل أرجح الأقوال انهم جماعة غير معروف عددهم ، ولا تحديد بلدانهم ، أخبر النبي باخبار الله له أنهم على الحق حتى يأتي أمر الله ، لأنهم يتمسكون بكتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ ، ومنهج السلف الصالح.

كما إختلف العلماء فيمعنى قول الرسول صلى الله عليه و سلم :" كلها في النار ٠٠٠ "، فقد ذكر الشاطبي[١٠] ما حاصله ما يأتي :

١ - إن هذه الفرق لابد أن ينفذ فيها الوعيد لا محالة .

٢ - إنهم مثل أهل الكبائر تحت المشيئة ، فإن شاء الله عذبهم ، وإن شاء عفا عنهم .

٣ - إن الأولى عدم التعرض لتعيين الفرق غير الناجية بالحكم عليها بأنها في النار ، لأن النبي ﷺ نبه عليها تنبيها إجماليا لا تفصيليا إلا القليل منهم .

---

[٨] سالم السيابي : الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز ، ص ١٨ وما بعدها

[٩] راجع الشاطبي : الاعتصام : ٢ / ٢٦٠ - ٢٦٤ ، ابن تيمية : مجموع الفتاوى: ٣ / ٣٤٥

[١٠] الاعتصام : ٢ / ٢٤٧ - ٢٤٨

احصاء الفرق :

إن حصر الفرق فى نيف وسبعين فرقة (ثلاث وسبعين أو اثنتين وسبعين) فى الحديث السابق ، قد جعل كثيرا من المؤرخين يتكلفون فى تقسيماتهم للفرق لكى يصلوا فى احصائها إلى العدد المذكور ، فعلى سبيل المثال يقول أبو الحسين الملطى (ت٣٧٧ هـ) : " إن أول من افترق من هذه المذاهب : الزنادقة ، وهم خمس فرق ، والجهمية ثمانى فرق ، والقدرية سبع فرق ، والمرجئة اثنتا عشرة فرقة ، والرافضة خمس عشرة فرقة والحرورية خمس وعشرون فرقة ، فتلك اثنتان وسبعون فرقة "[11] .

ويروى ابن بطة عن عبد الله بن المبارك و يوسف بن أسباط ، و هما ، أقدم من روى عنهم فى تحديد هذه الفرق ، فقال : " أصل البدع أربعة : الروافض ، والخوارج ، والقدرية ، والمرجئة ، ثم تشعبت كل فرقة ثمانى عشرة طائفة ، فتلك إثنتان و سبعون فرقة ، والثالث و السبعون الجماعة التى قال رسول الله ﷺ : إنها الناجية "[12] .

وممن قام بتحديد عدد الفرق وتعيينها أيضا عبد القاهر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق ، وابن الجوزى فى كتابه تلبيس إبليس ، وعبد القادر الجيلانى فى كتابه الغنية ، وفخر الدين الرازى فى كتابه إعتقادات فرق المسلمين و المشركين ، والمقريزى فى كتابه الخطط وغيرهم .

إن عد هذه الفرق واستعراضها إنما هو موضع اختلاف شديد بين المؤرخين، و تنبه إلى هذا الاختلاف أحدهم وهو الشهرستاني ، فقال :" اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى أصل و نص ، ولاعلى قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق"[13].

---

[11] التنبيه و الرد على أهل الأهواء ، ص ٧٠

[12] الإبانة :١ / ٣٧٦ - ٣٧٧ عن رسالة التويجرى : ٢ / ٧٣١ وكذلك أبو بكر الآجرى: الشريعة ، ص ١٤

[13] الشهرستانى: الملل و النحل ، ص ١٤

وقد أدرك بعض العلماء بحق أن الحديث المذكور لا يحدد زمنا معينا لظهور الفرق المختلفة ، أى أنه لم يرد عن النبى ﷺ تحديد لنهاية تفرق أمته ، فلا مبرر للتعسف فى احصاء الفرق حتى تتجاوز السبعين ، لأن اكتمال عددها لايشترط أن يكون قد تم بالفعل ، بل قد يتم فى غير عصرنا فإن الزمان باق ، وكل قرن وعصر لايخلو من حدوث البدع فيه[14].

ولكن من الثبات أنه حدث ماأخبر الرسول ﷺ بوقوعه ، فقد افترقت بالفعل أمته من بعده فرقا شتى ، وبدأ ظهور هذه الفرق فى خلافة على بن أبى طالب رضي الله عنه ، حيث ظهر الخوارج والشيعة ثم توالى ظهور الفرق .

الافتراق والاختلاف :

ولئن كان التفرق فى أصول العقيدة كله مذموما ، فهذا لا يعنى أن كل اختلاف مذموم ، فالاختلاف منه ما هو مذموم ومنه ما هو ممدوح ، فالاختلاف المذموم كالاختلاف فى الأصول العقدية (الافتراق) أو فى أركان الإسلام أو فى أمر فيه نص صريح ، وأما الاختلاف المحمود فكل ما يندرج تحت باب الاجتهاد .

وفى هذا المعنى يقول ابن بطة : " فإن قال قائل : قد ذكرت نهى النبى ﷺ عن الفرقة ، وتحذير إمته ذلك ... وأن الفرقة الناجية هى واحدة ، والفرق المذمومة نيف وسبعون فرقة ، ونحن نرى أن هذه الفرقة الناجية أيضا فيها اختلاف كثير ، وتباين فى المذاهب ، ونرى فقهاء المسلمين مختلفين ... " ثم يقسم ابن بطة الاختلاف قسمين ، ويقول : " فأما الاختلاف فهو ينقسم على وجهين : أحدهما اختلاف الاقرار به إيمان ورحمة وصواب ، وهو الاختلاف المحمود ... وذلك فى الفروع والاحكام التى أصولها ترجع إلى الاجماع والائتلاف " ثم يتطرق إلى الاختلاف المذموم ، وهو اختلاف أهل البدع ، المشار إليه فى حديث الافتراق ، المتعلق بأصول الاعتقاد كالاختلاف فى التوحيد أو اليوم الآخر ..."[15].

---

(14) راجع الشاطبى : الاعتصام : ٢/٢٢٢ ، الطرطوشى : الحوادث والبدع: تحقيق محمد الطالبى ، ط.دار الأصفهان ، ص ٣٤ ، وكذلك راجع ابن تيمية: الفتاوى : ٣/٣٤٦ ، صالح المقبلى : العلم الشامخ ، ص ٢٧١

(15) الإبانة : ١ / ٥٥٥ - ٥٥٧ نقلا عن رسالة التويجرى : ٢ / ٧٣٦ - ٧٣٧

لقد ظهر خلاف طفيف غير مذموم في عهد النبي ﷺ ، وفي أيام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولكن كان كل خلاف يظهر سرعان ما يحسم ، فلم ينشأ عنه افتراق في أصول الدين ، ففي حياة النبي ﷺ يحكي القرآن قول المنافقين يوم أحد : ﴿ هل لنا من الأمر من شيء ﴾ (آل عمران/١٥٤) ، وقول طائفة أخرى ﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾ (يس/٤٧) ويتساءل الشهرستاني : " فهل هذا إلا تصريح بالجبر ؟ " ، ويشير إلى حال طائفة من المنافقين حيث جادلوا في ذات الله ، حتى خوفهم بقوله تعالى ﴿ ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله ﴾ (الرعد/١٣) .

واختلف الصحابة في مرض الرسول ﷺ حين قال لهم : " ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي " ، فكثر اللغط ، فقال : " قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع "

وحدث خلاف بعد موته ﷺ حول موضع دفنه ، فأراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه ، وموطن أهله ، وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة ، لأنها دار هجرته ، ومدار نصرته ، وأراد اخرون نقله إلى بيت المقدس ، لأنه موضع دفن الأنبياء ، وحسم هذا الخلاف حين تذكروا قول الرسول ﷺ : " إن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون " .

وظهر خلاف بين المهاجرين والأنصار فيمن يتولى الإمامة بعده ، فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وسرعان ما انتهى الخلاف في سقيفة بني ساعده ، بالبيعة لأبي بكر الصديق .

وفي عهد الخليفة الأول حدث خلاف حول مانعي الزكاة ، فقال قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة ، وقال أخرون : نقاتلهم ، حتى حسم الصديق القول بقوله : " لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه " .

وحدث خلاف في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة ، ولما تولى عمر وقع في زمانه اختلافات كثيرة ، ولكنها كانت في فروع الفقه : كميراث الجد مع الإخوة والأخوات ، والكلالة ، ونحو ذلك مما لا يورث اختلافا في الأصول الإيمانية[١٦].

---

[١٦] الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٢٢-٢٦ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٣٢-٣٤.

وهكذا كان المسلمون فى عهد النبوة ثم فى خلافه أبى بكر وعمر ، وصدرا من خلافة عثمان ، متفقين فى مسائل العقيدة ، لا تنازع بينهم فيها ، ثم حدثت فى أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعا من التفرق ، فقام قوم من أهل الفتنة ، وقتلوا ذا النورين ، فتفرق المسلمون بعد مقتله ، واقتتلوا ، ثم كان التحكيم وما أعقبه من ظهور فرقتى الخوارج والشيعة ، ثم ظهر فى زمان المتأخرين من الصحابة القدرية[١٧]، والمرجئة ، وتوالى ظهور سائر الفرق .

أسباب نشأة الفرق :

إختلف الباحثون فى تحديد العوامل التى أدت إلى ظهور الفرق فى الإسلام ، فأرجعها بعضهم إلى عوامل نفسية بحتة[١٨]، أو نفسية جغرافية[١٩]، أو بقول

---

(١٧) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ، ك : ١/ ٢١ وما بعدها ، البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٣٤-٣٥

(١٨) مثال ذلك غالب بن على عواجى حين أرجع أسباب ظهور الفرق إلى وجود علماء انحرفت عقائدهم ، وغلب عليهم الجهل ، فلم يفهموا النصوص فهما سليما ، لاتباع هوى النفوس ، وإستحكام قوة الحسد ... إلخ (راجع كتابة : فرق معاصرة تنتسب إلىالإسلام . المدينة المنورة ، مكتبة لينة ، ١٩٩٣، ١/ ٤٧ وما بعدها) ومثل هذه العوامل إنما تتعلق بالنيات ، ولا يكشف ما بالنيات إلا الله ، ومن ثم كان منهج التحليل النفسى للكشف عن أسباب نشأة الفرق ، منهجا باطنيا ، تكتنفه صعوبات كثيرة، من ابرزها أنه تحليل يفتقر إلى الموضوعية ، وفقدان المرجعية ، وهو أميل إلى السب والمشاتمة ، الأمر الذى يسوغ للمخالفين أن يتهموا خصومهم بنفس هذه التهم: الانحراف العقدى ، الجهل ، عدم الفهم ، اتباع الهوى ، الحسد ... الخ.

و من التحليلات النفسية الفجة التى قيلت فى تفسير نشأة فرقة الأشاعرة ، أن مؤسسها أبا الحسن الأشعرى إنما كره مذهب الاعتزال وتحول عنه بسبب كراهيته لشيخ معتزلة عصره أبى على الجبائى ، لأنه كان زوج أمه ، فدفعته هذه الكراهية لتأسيس مذهب مخالف !!

(١٩) كما فى تحليل الشيخ محمد أبو زهرة لما إتسم به الخوارج من غلظة وخشونة و تهور وإندفاع ، إذ قال : "و السبب فى وجود هذه الصفات فى الخوارج أن أكثرهم كان من عرب البادية ...وهؤلاء كانوا فى فقر شديد وجفوة ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة فى التفكير ، وضيق فى التصور ، وبعد عن العلوم فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة

أصح عوامل داخلية بحتة[20]، بينما أرجعها بعضهم إلى أسباب خارجية محضة ، لا تمت إلى الإسلام بشيء[21]، أما معظم الباحثين[22] فيرجعون نشأة الفرق إلى تضافر مجموعتين من العوامل : إحداهما داخلية ، والأخرى خارجية . وفيما يلى نستعرض أهم هذه العوامل :

أولا ـ العوامل الداخلية :

١ - الاختلاف فى تفسير القرآن الكريم :

يروى عن إبراهيم التيمى (ت.سنة ٩٢ أو ٩٤ هـ) أنه قال " خلا عمر ﷺ ذات يوم فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ؟ فأرسل إلى ابن عباس ﷺ فقال : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ... وكتابها واحد ؟ قال : فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين : إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيما انزل ، وانه سيكون بعدنا اقوام يقرأون القرآن ، ولا يدرون فيما أنزل ، فيكون لكل قوم فيه رأى ، فإذا كان كذلك اختلفوا"[23]. وهذا النص المهم يدل على أن البحث فى أسباب افتراق المسلمين واختلافهم انما بدأ منذ وقت مبكر ،

(=)لضيق العقول ، ومتهورة مندفعة ، لأنها خارجة من الصحراء ... (راجع كتابه : الإمام زيد ، ص ١٢١)

[20] كبعض المستشرقين من أمثال كرادى فو وإرنست رينان ، وكذلك الدكتور عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية المقدمة، ص .ح ـ ط

[21] كالدكتور على النشار فى الطبعات الأولى من كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، كالطبعة ٣ لسنة ١٩٦٥ : ٣٥/١، ولكنه اعترف بتأثير العوامل الداخلية، وذكر بعضها فى الطبعات الأخيرة من كتابه المذكور ، كالطبعة ٨ لسنة ١٩٧٧ : ٢٢٤/١ وما بعدها.

[22] ومنهم أستاذنا الدكتور أحمد صبحى ، فى كتابه : فى علم الكلام ، ص ١٦ وما بعدها.

[23] الشاطبى : الاعتصام : ١٨٣/٢

يرجع إلى عمر بن الخطاب وابن عباس ، حين كان الاختلاف طفيفا لا يمس الاصول الإيمانية ، ولم تكن قد ظهرت بعد الفرق الكلامية واختلافاتها العقدية .

ويشير النص السابق أيضا إلى ما يعرف بمصطلح " التفسير بالمأثور "، و هو التفسير المعتمد لدى أهل السنة ومن شروطه معرفة أسباب نزول الآيات . ولكن إلى جانب التفسير بالمأثور ، ظهر" التفسير بالرأى " ، ويعول فيه على العقل ، ويستعمل فيه التأويل العقلى ، وقامت عليه أصول المعتزلة ، وتأثرت بمنهجهم بعض الفرق كالزيدية والاباضية والماتريدية ومتأخرى الأشعرية .

وظهر " التفسير الذوقى " للقرآن فكان من أهم عوامل نشأة التصوف فى العالم الإسلامى ، كما نشأ " التفسير الرمزى " و قامت عليه فرق الباطنية ، و استند إليه بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا و أبى على مسكويه .

وفى أيامنا هذه هناك " التفسير العلمى " أو التفسير العصرى للقرآن كما نجده لدى الدكتور جمال الدين الفندى ، أو مصطفى محمود ، أو نحوهما .

٢ - الاختلاف فى الاستدلال بالسنة النبوية :

يستند أكثر علماء الأمة على الأحاديث النبوية من حيث هى المصدر الثانى لأصول الدين وفروعه ، فمن المسلمين من تمسك بسنة الرسول ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده ، وعضدوا عليها بالنواجذ ، وهم أهل السنة ولكننا سنجد فى الباب القادم بعض الطوائف تنكر حجية السنة النبوية ، وتقتصر على القرآن وحده فى تقرير عقائدها ، كما سنرى فى فصول تالية من يتجاهل السنة ، أو يجهلها ، أو من يميز فى الاستدلال بها بين الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد ، فيعول فى تقرير مسائل العقيدة على النوع الأول دون الآخر ، أو من يركن إلى الأحاديث الضعيفة أو من يؤول الأحاديث الصحيحة كتأويل الآيات القرآنية .

ومما لا شك فيه أن اختلاف مواقف الناس من السنة النبوية ومدى حجيتها من أهم عوامل ظهور الفرق المختلفة .

٣ - الاختلاف فى فهم اللغة العربية و معانى ألفاظها :

اختلف المسلمون فى المفهوم اللغوى لألفاظ الكتاب والحديث ، ونجم عن هذا الاختلاف التفاسير المتعددة للقرآن التى أشرنا إليها منذ هنيهة .

وأشار الإمام الشافعي إلى ما حدث في زمن المأمون "من البدع وأن سببها الجهل بالعربية و البلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان ..."[٢٤].

والجهل بالعربية سببه اعتناق العجم للإسلام ، بعد الفتوحات الإسلامية ، فلم يكن الكثير منهم يتقن لغة القرآن الكريم ، فوقعوا في أخطاء عديدة في فهم معاني ألفاظه ، و لهذا كان سفيان الثوري إذا رأى النبط يكتبون العلم تغير وجهه ، فلما سئل عن ذلك ، قال : كان العلم في العرب وسادات الناس ، وإذا خرج عنهم وصار إلى هؤلاء النبط غيِّر الدين[٢٥].

وكان كثير من مؤسسي الفرق الكلامية مثل القدرية والجهمية والمعتزلة ، وكبار رجالهم من العجم والموالي كغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان ، وواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد وغيرهم .

ويذكر أن شيخ المعتزلة عمرو بن عبيد (ت.سنة ١٤٤) جاء يناظر شيخ القراء والعربية أبا عمرو بن العلاء (ت.سنة١٥٧) في مسألة عذاب الفاسق ، فقال له : يا أبا عمرو : الله يخلف وعده ؟ فقال : لن يخلف الله وعده . فقال عمرو : فقد قال (تعالى) ، وذكر آية وعيد ، فقال أبو عمرو : من العجمة أتيت ؟ الوعد غير الإيعاد ، ثم أنشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[٢٦]

ولكن لا ينبغي أن نحمل الأعاجم وحدهم مسئولية الانحرافات العقدية ، أو أن ننكر فضل الكثيرين منهم ، فقد كان منهم العلماء العظام الذين خدموا علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله وأصول الدين ، بل وعلوم اللغة العربية نفسها كسيبويه ، إلا أن عدم تمكن بعضهم من اللغة العربية كان بلا شك وراء طائفة من الأحكام الجائرة التي وقعوا فيها قديما ، والتي وقع فيها حديثا بعض المستشرقين .

---

[٢٤] السيوطي : صون المنطق ، ط ٢ ، تحقيق د.النشار وسعاد عبد الرازق. بيروت ، ص ١٥

[٢٥] الشاطبي الاعتصام : ١٧٥/٢

[٢٦] صون المنطق ، ص ٢٢ - ٢٣ ، الاعتصام : ٢ / ٢٩٩

٤ - الغلو فى التعويل على العقل :

غلا فلاسفة اليونان قديما فى العقل ، واتخذوه منهجا لاثبات مذاهبهم ، فأدى بهم إلى خلافات جوهرية ، وظهور مدارس متعارضة ، وفى العصر الحديث أعلن أبو الفلسفة العقلية ديكارت أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وناقضه الفلاسفة التجريبيون من أمثال لوك وهيوم ، وأثبت علماء النفس المحدثون تفاوت الناس فى قدراتهم العقلية بخلاف ما ظن العقلانيون .

وكان فى العالم الإسلامى عقلانيون خلص ، وهم الفلاسفة ، وكان أيضا إلى جانبوم من هم أقل غلوا فى العقل كالمعتزلة ومن حذا حذوهم . وتوهم العقلانيون . على اختلاف مشاربهم . أن العقل معيار ثابت ، وأحكامه مطلقة ، وأثبتت العلوم الحديثة بطلان هذا الوهم فى أمور هذا العالم ، فما كان محالا فى العقل من مائة عام فقط ، أصبح اليوم معقولا ، فمن ذا الذى كان يدله عقله على امكان دوران الإنسان حول الأرض فى سويعات قليلة ، أو أن يسير بقدميه على سطح القمر أو أن يرى بعينيه من خلال صندوق صغير ما يحدث من أحداث عبر القارات أو فوق الكواكب ، أو أن يستعيد الحوادث الماضية بالصوت والصورة ؟

ولئن صح أن العقل ليس معيارا ثابتا فيما يختص بعالم الشهادة ، فمن باب أولى لا ينبغى أن يظن به ذلك فى عالم الغيب ، ولقد وقع ضحية هذا الظن كثير من الملاحدة حين استندوا إلى أحكام العقل فى رفض معجزات الأنبياء ، أو انكار محاسبة الإنسان على جميع أعماله حتى ولو كانت مثقال ذرة من خير أو شر ، إذ كيف يستسيغ العقل استعادة الماضى بتفاصيله ؟

٥ - الغلو فى الركون إلى الذوق :

يعول الصوفية على المنهج الذوقى فى معارفهم الدينية ، ويذكرون أن تلك المعارف يتلقونها على سبيل الكشف والالهام ، وهو نور يقذفه الله فى الصدر ، "وذلك هو مفتاح اكثر المعارف" على حد قول الغزالى فى كتابه "المنقذ من الضلال". ولكن هل هذا المنهج يحقق الوصول إلى أحكام ثابتة تضمن عدم الاختلاف والتفرق بين أتباعه ؟ يعترف الصوفية بانهم أرباب أحوال ومقامات ، فليس الثبات من سمات طريق الصوفى ، ومن ثم كان المنهج الذوقى من أهم أسباب حدوث الاختلاف والافتراق بين صفوف المسلمين .

٦ - الخوض فى مسائل محظورة :

قدم القرآن والحديث كل ما يلزم المؤمن من الحقائق العقدية ، بحيث لم تعد ثمت حاجة إلى البحث عن المزيد من معرفة الأمور ، لأنها . كما ذكرت . أمور تنتمى إلى عالم الغيب الذى لاسبيل إلى بلوغه إلا من المصدر الوحيد المتاح للإنسن ، وهو الوحى ، فما يرد وحيا : إما فى الكتاب أو السنة ينبغى التصديق به ، دون جدال فيه أو مراء ، تجنبا للنزاع الذى يورث الخلاف والافتراق . وأما ما لم يرد فى الكتاب والسنة ، فلا ينبغى الخوض فيه ، لأن معرفته لو كان فيها نفع للإنسان لجاء بها الوحى فهى معرفه لا طائل تحتها ، فضلا عن أنها معرفة غير ممكنة للإنسان ، والبحث فيها عبث لا يجدى ، وغاية ما يتوصل إليه الخائض فى هذا المجال إنما هو معارف ظنية لا حقائق ثابتة .

فمن هذا المسائل التى حذر الرسول ﷺ من الخوض فيها مسألة القدر ، فعن أبى هريرة أنه قال : " خرج علينا رسول الله ﷺ ، ونحن نتنازع فى القدر ، فغضب حتى احمر وجهه ، ثم قال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الأمر . عزمت عليكم ألا تنازعوا"[٢٧].

ولكن ماذا حدث بعد ذلك ؟ لم يمتثل أهل الفرقة للتحذير النبوى ، وخاضوا فيما نهى الرسول ﷺ عن الخوض فيه ، فكان الخلاف حول القدر سببا فى ظهور القدرية الأوائل ومن حذا حذوهم كالمعتزلة .

ومن الأمور التى نهى الرسول ﷺ عنها التفكر فى ذات الله تعالى ، فقال :" تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله"[٢٨].

وكان سفيان الثورى (ت. سنة١٦١هـ) يقول لأصحابه : " عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله ". فهل إستجاب الخلف لتحذير السلف وامتنعوا عن الكلام فى ذات الله ؟ لقد خاض الخلف فيما نهى السلف عن الخوض فيه ، وظهر علم الكلام

---

[٢٧] ابن سعد :الطبقات الكبرى ، ج٤ ، قسم٢ ، ص١٤١ نقلا عن د.صبحى : فى علم الكلام ، ص٧ - ٨

[٢٨] رواه أبو نعيم فى الحلية وصححه ناصر الدين الألبانى : صحيح الجامع الصغير: ٣٠ / ٤٩ ط.المكتب الأسلامى ١٣٨٨هـ

الذى يقول المتكلم الأشعرى عضد الدين الايجى (ت.سنه٧٥٦هـ) عنه : "موضوعه هو ذات الله تعالى ..."[٢٩].

وأقوال علماء السلف والأئمة فى النهى عن البدع ، وتعريفها كثيرة ومشهورة، منها ما روى عن الإمام مالك (ت.سنة١٧٩هـ) أنه قال : " إياكم والبدع .قيل: "وماالبدع ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان " .

٧ - العوامل السياسية والاقتصادية:

كانت أمور السياسية وافرازتها من أهم عوامل نشأة الفرق وتطورها ، فكان النزاع السياسى أو الخلاف حول ما عرف باسم الإمامة سببا لظهور الخوارج والشيعة ، وكان الخلفاء الأمويون ورغبتهم فى تبرير نظام حكمهم من أهم دوافع ظهور فرقة المجبرة ، وكان الدعم السياسى للمعتزلة من أهم عوامل ازدهارها فى عهود المأمون والمعتصم والواثق ، والأشعرية دعمتها عدة دول كالدولة الأيوبية والغزنوية والسلجوقية ودولة الموحدين ، والسلفية سادت الجزيرة العربية بعد أن حمل دعوتها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وسانده الإمام محمد بن سعود وأبناؤه من بعده إلى الآن ، وكذلك كان الدعم السياسى وراء بقاء الإباضية والإمامية حتى اليوم .

وكان الأئمة حكام اليمن على مدى أكثر من ألف عام زيودا من أهل البيت، فعملوا على ترسيخ المذهب الزيدى فى مناطق نفوذهم .

ويذهب أحد الباحثين اليمنيين[٣٠] إلى أن دخول المذهب الزيدى إلى اليمن على يدى الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين ، إنما كان بمثابة الثورة على الحكم العباسى فى اليمن ، وقد إنتهت هذه الثورة الهادوية إلى الطغيان ، وهدم البيوت ، وقطع الزروع من النخيل و الأعناب وغيرها ، وتخريب الآبار ومصادر المياه وتدمير قرى بأكملها ، واستمد الإمام الهادى بطشه وسطوته من التحالف مع الزعامات القبلية والإقطاعية ، فترك نظام حكمه آثارا مدمرة على حياة المواطنين اليمنيين الكادحين ، مما أدى إلى تمرد الفلاحين الفقراء على الهادى ، من أجل الدفاع عن حقهم فى زرع أراضيهم ، والحفاظ على المنازل التى تؤويهم ، وقد نجم

---

[٢٩] الإيجى : المواقف : ١ / ٤٢

[٣٠] وهو على محمد زيد فى كتابه : معتزلة اليمن

عن السياسة التخريبية للهادى أن انتشرت فى البلاد المجاعات ، وعم القحط بسبب انشغال الناس بالحروب ، واهمال العمل الزراعى ، وزيادة فرض الضرائب الباهظة من أجل تمويل الجيوش ، مما أدى بدوره إلى ارتفاع كبير فى الأسعار مع تزايد القحط والمجاعة . وهذه الظروف الاقتصادية السيئة قد مهدت الطريق إلى دخول المذهب الإسماعيليى إلى اليمن ، ذلك المذهب الذى كان بمثابة ثورة اشتراكية .

وبغض النظر عما فى هذا التحليل الماركسى من تعسف أو غلو ، فمما لاشك فيه أن للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية تأثيرا كبيرا على الجوانب الفكرية والعقدية ، وما ينجم عنها من مذاهب شتى .

ثانيا العوامل الخارجية :

ونقصد بالعوامل الخارجية تلك الأفكار التى تسربت إلى العقيدة الإسلامية من مصادر شتى لاتمت إلى الإسلام بصلة ، كعقائد الأديان المختلفة ، والنظريات الفلسفية القديمة . وأهم هذه العوامل أو المؤثرات الخارجية . ما يأتى :

١ - اليهـــوديـــة:

لاشك أن لليهودية تأثيرا كبيرا فى نشأة الفرق[٣١] فى العالم الإسلامى فقد حاول اليهود منذ فجر الإسلام تقويض العقيدة الإسلامية بنشر آراء هدامة تخريبية بين المسلمين ، وعملوا على الترويج لها لاشعال نزاعات عقدية وخلافات سياسية . نجم عنها قتال المسلمين بعضهم بعضا ، وإفتراقهم .

وتولى هذه المهمة التخريبية يهود تظاهروا بالإسلام . وأبطنوا الحقد والكراهية له ، وكان فى مقدمتهم عبد الله بن سبأ[٣٢]، اليهودى اليمنى . مؤسس فرقة السبئية من غلاة الشيعة ، فقد بدأ بالغلو فى حب على ﷺ . وحرض الناس على ذلك، ثم طعن فى خلافة الخلفاء الثلاثة الأول ، ثم أحدث فكرة "الوصاية". إذ وجد فى التوراة المحرفة أن لكل نبى وصيا ، فكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون أنه

---

[٣١] راجع د.النشار : نشأة الفكر:١ / ٦٤ وما بعدها ، د. صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٦ وما بعدها

[٣٢] يحاول كثير من الباحثين المستشرقين والإسلاميين ، وبخاصة الشيعة منهم اثبات أن ابن سبأ شخصية وهمية .راجع د.صبحى :نظرية الإمامة ، ص ٣٧ - ٣٨

وصي موسى ، فلما أظهر الإسلام ، أعلن أن الرسول ﷺ أوصى إلى على بن أبى طالب ، وأنه نص على ذلك ، فالإمامة لعلى نصا ، وقال : محمد خاتم الأنبياء ، وعلى خاتم الأوصياء ، وطلب ابن سبأ من أتباعه كتمان أمره ، فاستتر وراء مبدأ " التقية " ثم ألقى إلى أتباعه فكرة " ألوهية على " ، ونسب إليه المعجزات ، فذهب أتباعه إلى على فى الكوفة ، وقالوا له : أنت الله ، فاستتابهم ، فلم يتوبوا ، فأوقد لهم نارا وأمر بالقائهم فيها ، فكانوا يصيحون : أنت الإله حقا ، فإنه لا يعذب بالنار إلا الله . ولما قتل على أنكر ابن سبأ موته ، وادعى أن شيطانا تصور للناس فى صورة على ، وأن عليا صعد إلى السماء ، وأنه سيرجع إلى الدنيا ، وينتقم من أعدائه ، ثم يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا .

وعلى الرغم من مقاومة على بن أبى طالب للسبئية إلا أنه لم يتمكن من استئصالهم جميعا ، بسبب اشتغاله بمحاربة خصومه ، ومهمات الخلافة ، فأرسل ابن سبأ أتباعه إلى الأمصار لترويج مذهبه[٣٣].

وكان اليهود وراء نشأة الكيسانية أصحاب أبى عمرة كيسان ، وكانوا من غلاة الشيعة أيضا ،وقالوا بإمامة محمد بن الحنفية ، وبالرجعة والوصية ، ووصفوا الله بالبداء[٣٤]، وانتقل القول بالبداء إلى غلاة الصوفية كابن سبعين .

وذهب ابن تيمية فى رسالته الفتوى الحموية الكبرى إلى أن بيان بن سمعان كان أيضا يهوديا ثم تظاهر بالإسلام ، وكان ظهوره فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى بالعراق ، وأسس فرقة من الشيعة الغالية هى البيانية أو السمعانية[٣٥].

وقيل كذلك أن ميمون القداح من أصل يهودى ، وأنه وأبناؤه كانوا وراء الترويج للمذهب الإسماعيلى ، وانتشاره فى فارس واليمن ، وعليه قامت الدولة الفاطمية في المغرب و مصر .

---

(٣٣) الألوسي : مختصر التحفة الاثني عشريه ، ص١١ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

(٣٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٥٠ وما بعدها

(٣٥) راجع د.النشار : نشأة الفكر الفلسفى : ٢ / ٧٥ وما بعدها ، البغدادى : الفرق ، ص ٢٠٨ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣

وانتقلت إلى سائر فرق الشيعة عقائد ذات أصول يهودية كالرجعة والوصاية والتقية وغيرها من خلال فرق السبئية والكيسانية والبيانية والإسماعيلية وغيرها .

واليهودية عقيدة مادية مسرفة تقوم على التشبيه والتجسيم ، فقد ورد في نصوص العهد القديم أن آدم وحواء " سمعا صوت الرب ما شيا في الجنة ". وأن الرب "بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه "... إلخ ودس اليهود مبادىء التشبيه والتجسيم بين المسلمين في صورة الاسرائيليات أو الأحاديث الموضوعة ذات الأصل اليهودي ، وفشت هذه المبادىء لدى المشبهة والمجسمة من الفرق المنتسبة إلى الإسلام .

ولما تأكد اليهود من أن كل محاولة لتحريف القرآن إنما مصيرها الفشل ، لأن الله تعالى تولى بنفسه حفظ كتابه الكريم ، بثوا سمومهم في تفسير القرآن ، ونشروا خرافتهم في تفسيره ، وبخاصة في قصص الأنبياء ، وقامت على هذه الخرافات والأساطير مذاهب الحشوية.

وكان فيلون اليهودي السكندري يفسر نصوص العهد القديم تفسيرا رمزيا ، وقرر أن كل تشبيه ورد في التوراه يجب تأويله ، وتبنت منهجه في التأويل فرق الباطنية الذين أثروا بدورهم . بدرجات متفاوتة . في غيرهم من الفرق التي أقامت عقائدها على التأويل العقلي لنصوص الكتاب والسنة.

٢ - النصرانية:

فتح المسلمون الشام والعراق ومصر ، ووجدوا في تلك البلاد مسيحيين منقسمين فيما بينهم إلى فرق شتى ، أهمها الملكانية (الكاثوليكية) واليعقوبية (الأورثوذكية) والنسطورية .

وكان النزاع بينهم شديدا حول المسيح ، وأمر مولده ، وكيفية اتحاد اللاهوت بالناسوت فيه ، وهل وقع الصلب عليهما جميعا أم وقع على الناسوت دون اللاهوت ؟ وما مصيره بعد الصلب ؟

وأقبل كثير من النصارى . من أهل البلاد التي دخلها المسلمون . على الإسلام ، فاعتنقوه بعد أن تبين لهم وضوح الدين الجديد ، في جميع ما جاء به من عقائد ، فأغناهم عن خلافاتهم العقدية التي أضنتهم قرونا عديدة .

فأخذ آباء الكنيسة يدافعون عن دينهم ، وكانوا مسلحين بالفلسفة والمنطق ، ولم يكتفوا بمواقع الدفاع ، وإنما تجاوزوها إلى الهجوم ، وبدأت المعارك بينهم وبين

علماء المسلمين ، فاشتبك يحي (يوحنا) الدمشقي . وكان طبيبا للأمويين . في جدال عنيف مع المسلمين حول الذات الإلهية وفكرة الأقانيم الثلاثة وطبيعة الكلمة ، وبدأ يعد العدة لمواجهة العقيدة الإسلامية ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ويبين للنصارى كيفية مناقشة العقائد الإسلامية ، فقد ألف كتابا جاء فيه " إذا قال لك المسلم : ما تقول في المسيح ؟ فقل له : إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم : بم سمي المسيح في القرآن ؟ وليسكت ، فلا يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم قائلا : كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه(*)، فإن أجاب بذلك فاسأله : هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة ؟ فإن قال : مخلوقة ، فيرد عليه بأن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح . قال يوحنا : فإن قلت ذلك فسيفحم المسلم "[٣٦].

وقد تصدى المسلمون على اختلاف فرقهم للرد على النصارى ، فمن علماء السلف ابن تيمية ألف كتابه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " ، وله أيضا كتاب مفقود بعنوان " تخجيل أهل الإنجيل " ، كما صنف تلميذه ابن قيم الجوزية كتاب " هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى" وقام الأشاعرة بالرد على النصارى ، ومن أهم من كتب في هذا الصدد القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه "التمهيد" ، وقام بهذه المهمة أيضا مؤسس الماتريدية أبو منصور الماتريدي في كتابه "التوحيد" ، وكذلك في كتابه " تأويلات أهل السنة "، وتولى مناقشة النصارى إمام الظاهرية ابن حزم في كتابه " الفصل "، وكذلك جادلهم متكلمو المعتزلة كالقاضي عبد الجبار في كتابه " المغني " (حـ ٥ :٨٠ - ١٥١) .

وعلى الرغم من تلك المعارك التي نشأت بين الفريقين ، إلا أن ذلك لم يمنع تسرب بعض الآثار النصرانية إلى عقائد بعض الفرق الكلامية ، وطوائف من الصوفية ، وقد اهتم مؤرخو الملل والنحل بابراز هذا التأثير ، فقد أشار الشهرستاني . على سبيل المثال . إلى أن قول إحدى فرق النصارى ، وهي النسطورية بأن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ، إنما هو أساس مذهب المعتزلة في الصفات الإلهية ، وأن " أشبه المذاهب بمذهب نسطور

(*) راجع سورة آل عمران آية ١٧١

(٣٦) نقلا عن الدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام ، ص١٧ وكذلك راجع النشار: نشأة الفكر : ١ / ٩٢ وما بعدها

فى الأقانيم : أحوال أبى هاشم من المعتزلة " ، وأن " من النسطورية من ينفى التشبيه ، ويثبت القول بالقدر : خيره وشره من العبد ، كما قالت القدرية"[٣٧].

إن نفى القدر . تلك البدعة التى ظهرت على أيدى القدريين الأول : معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . قد قيل إنها أخذها كل منهما عن نصرانى يدعى "سوسن"[٣٨]. ثم انتقلت إلى المعتزلة .

وربما كان أثر النصرانية فى الصوفية أظهر منه فى المتكلمين ، وقد كانت سياحة المسيح وزهده ، ورهبانية النصارى مصدرا من أهم مصادر أقوال الصوفية فى الزهد والمحبة ونحو ذلك ، كما ذهب ابن تيمية فى كتابه " اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم " إلى أن اتخاذ المساجد قبورا والأولياء شفعاء ، إنما هو من آثار النصرانية . بل إن ارجح الأقوال فى تسمية الصوفية بهذا الاسم ترجع إلى لبسهم الصوف الخشن ، ومن المعلوم أن لباس رهبان النصارى هو الصوف.

٣ - المذاهب الثنوية الفارسية :

جمع المسلمون الأديان الثنوية الفارسية القديمة تحت اسم " المجوس "، وإن كانوا قد أدركوا ما بينها من فروق ، وقد أطلقوا على أصحاب هذه الديانات لقب " أصحاب الإثنين ". يقول الشهرستانى : " إن التثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين إثنين مدبرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد ، يسمون أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، وبالفارسية (يزدان) و(أهرمن) ، ولهم فى ذلك تفصيل مذهب"[٣٩] ومن أهم هذه المذاهب الثنوية :

أ . الزرادشتية : وهم أتباع زرادشت (توفى حوالى ٥٨٣ ق.م.) . وقد أثرت عقائدهم فى طوائف من الباطنية كالقرامطة والحشاشين ، وفى العصر الحديث اعترفت البهائية بالزرادشتية ، ووجدت فى الزندافستة . كتاب الزرادشتية . بشارات بالباب والبهاء[٤٠].

---

[٣٧] الشهرستانى :الملل و النحل ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠

[٣٨] ابن كثير : البداية و النهاية : ٩ / ٣٤

[٣٩] الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٢٤٨

[٤٠] د.النشار : نشأة الفكر : ١ / ١٩١ - ١٩٣

ب . الديصانية : وهم أتباع ديصان أو برديصان ، وقد تأثر بهم بعض شيوخ الشيعة الإمامية من أمثال هشام ابن الحكم ، ومتكلمو المعتزلة من أمثال النظام[41].

جـ . المانوية : وهم أتباع ماني بن فاتك(توفي سنة ٢٧٦ م.)،ومذهبهم مزيج من الثنوية القديمة والنصرانية ، ودخل كثير منهم في الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية ، وظل بعضهم على دينه القديم،وتظاهر آخرون بالإسلام واستتروا به ، وقدم المؤرخون الإسلاميون قوائم بأسماء بعض أناس كانوا يتظاهرون بالإسلام ، وهم في الحقيقة مانوية ، فكتب ابن النديم في كتابه " الفهرست " بابا في " أسماء وذكر رؤساء المنانية في دولة بني العباس وقبل ذلك " وذكر أسماء عديدة، منهم الجعد بن درهم وبشار بن برد ... الخ .

د . المزدكية : وهم أتباع مزدك الفارسي (قتل حوالي سنة ٥٢٣ م) الذي دعا إلى شيوعية المال والنساء ، وكان لهذه الدعوة أكبر الأثر في نسج عقائد الباطنية .

٤ . الأديان الهندية القديمة :

عني المسلمون منذ وقت مبكر بدراسة عقائد الهنود ، إذ يتضح من كتاب الفهرست لابن النديم أن أول بعثة علمية لدراسة الأديان خرجت في أواخر القرن الثاني الهجري ، أي في العصر العباسي الأول ، وعلى وجه التحديد في عهد وزير الدولة العباسية يحي بن خالد البرمكي الذي بعث رجلا إلى الهند وأمره أن يكتب له عن أديانها وأساطيرها الوثنية ، فألف كتابا بعنوان " ملل الهند وأديانها " وهذا الكتاب وصل إلى ابن النديم صاحب الفهرست بخط فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي (ت.حوالي ٢٥٢ هـ) ، ويتضمن هذا الكتاب أحوال الهند و عادات أهلها ، وأسماء آلهتهم ، ومواضع عبادتهم .

وبدأت المجابهة العقدية بين المسلمين والهنود في أعقاب الفتح الإسلامي للهند في عام ٩١هـ حيث تصدى علماء الإسلام على اختلاف فرقهم للمذاهب الدينية الهندية ، ولكن هذه المذاهب أثرت في بعض الفرق والطوائف في العالم الإسلامي ، ومن أهم هذه المذاهب الهندية ، وأكثرها تأثيرا :

---

(41) السابق : ٩ / ١٩٤

١ - البوذية أو السُّمنية :

وردت اشارة إلى حالة " البددة " فى كتاب "ملل الهند وأديانها " السالف الذكر، وقد اختلف العلماء فى معنى البددة ، وهى جمع " بُد "، وأصل معنى هذا اللفظ : هل هو الصنم الذى تتجه إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة الإله ؟ أم هو صورة "بوذا " صاحب المذهب البوذى ؟

والبوذية هم أتباع بوذا (٥٦٨-٤٨٨ق.م.) الذى ولد فى إقليم نيبال شمالى الهند ، وعاش حياة التقشف والزهد والتنسك ، وانصرف عن شهوات الدنيا ، وأسرف فى تعذيب جسده وحرمانه حتى أشرف على الهلاك ، ثم ترك هذه الحياة القاسية ، وأعلن أن الخلاص إنما هو فى رحلة النفس إلى " النرفانا " ولا يتم الوصول إلى هذه الحالة إلا بعد تصفية النفس وتهذيبها .

وقامت البوذية على البرهمية في أصولها العقدية مع كثير من التعديلات[٤٢].

وعرف المسلمون البوذية باسم السمنية ، نسبة إلى " سومنات " ، وهو صنم قدسه الهنود ، وأحرقه السلطان محمود بن سبكتكين عقب غزوه للهند ، وقد أشار المسلمون إلى بوذا باسم " بوداسف الحكيم " ، وعرفوا أتباعه أيضا باسم " أصحاب البدد " .

وقد تأثر بفكرة " البدد " أحد غلاة صوفية المغرب وهو عبد الحق بن سبعين، كما يدل على ذلك عنوان أحد كتبه ، وهو كتاب " بد العارف "، وقد ردد تلميذه الصوفى أبو الحسن الششترى كلمة البد فى شعره ، فقال : " والإنسان هو بده"[٤٣].

وأثبت أبو الريحان البيرونى (ت.سنة.٤٤٠هـ.) فى كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة ..." تأثيرالبوذية فى صوفية العالم الإسلامى فى الحلول والاتحاد ، ووحدة الوجود الخ ، ولعل فرقة الملامتية أكثر الطوائف الصوفية تأثرا بالنزعة البوذية إلى تعذيب النفس والبدن .

---

[٤٢] راجع أحمد عبد الغفار عطار : الديانات والعقائد فى مختلف العصور . مكة المكرمة ، ١٩٨١ ، ١ / ١١٦ وما بعدها

[٤٣] أبو الحسن الششترى : الديوان ، ص ٢٠٨ نقلا عن د.النشار : نشأة الفكر: ١ / ٢٢٠

ب ـ البـــرهميـــة :

تعد البرهمية تطويرا للعقيدة الهندوسية القديمة التى بدأت حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، حيث لم يكن للهندوس كتاب مقدس مدون ، وفى حوالى القرن الثامن قبل الميلاد بدأ رجال الدين الهنود ينظمون عقائدهم ويعدلونها ، ثم قاموا بتدوينها فى كتابهم المقدس " الفيدا " فكونوا مذهبا جديدا اطلقوا عليه اسم " البرهمية " . ومن أهم عقائد البراهمة التى كان لها تأثير فى العالم الإسلامى : تناسخ الأرواح وإنكار النبوة .

أولا: تناسخ الأرواح : انتقلت هذه العقيدة إلى غلاة الشيعة كالسبئية الذين " تكلموا فى تناسخ الأرواح ، وأبطلوا القيامة والبعث والحساب والجنة والنار ، وزعموا أنه لا دار إلا الدنيا ، وأن القيامة إنما هى خروج الروح من بدن ودخوله فى بدن آخر ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر . مسرورون فى هذه الأبدان ، أو معذبون فيها ، فالأبدان هى الجنات وهى النيران ، منقولون فى الأجسام الإنسية المنعمة فى حياتهم ، ومنقولون فى الأجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجعلان ، وغير تلك من الدواب والأنعام على قدر أعمالهم ، محولون من بدن إلى بدن ، معذبون فيها . وهكذا فهى جهنمهم ونارهم ، وذلك على ما يكون منهم من عظيم الذنوب وكبائرها ... وهذا معنى الرجعة عندهم ، وإنما الأبدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التى يلبسها الناس، فتبلى وتتمزق وتطرح ، ويلبس غيرها ... و تأولوا فى ذلك قول الله ﴿ فى أى صورة ما شاء ركبك ﴾ (الانفطار/٨) ، وقوله ﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الأنعام / ٣٨) ، وقوله ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ (فاطر/٢٤) ، فجميع الطير والدواب والسباع كانوا أمما أناسا خلت فيهم نذر من الله ، واتخذ عليهم ربهم الحجة : من كان صالحا مقرا بما يدعوه من مذاهبهم جعل الله روحه بعد وفاته ، وخراب قالبه ، وهدم مسكنه . فى بدن صالح ، فاكرمه ونعمه ، ومن كان منهم كافرا عاصيا ، نقل روحه إلى بدن خبيث مشوه ، يعذبه فيه فى الدنيا وأهانه وجعله فى اقبح صورة ... "[44].

---

[44] أبو خلف القمى (ت.سنة ٣٠١ هـ) : كتاب المقالات والفرق ، تحقيق د.محمد جواد مشكور ، ص ٤٤

وكذلك المنصورية من غلاة الشيعة ، وهم من أتباع أبى المنصور[*] (*) قالوا بالتناسخ وبنقل الأرواح ، وقالوا : " وأما الكفار والمشركون والمنافقون والعصاة ... فينتقلون فى الأجسام والأبدان المشوهة الموحشة الممسوخة القبيحة عشرة آلاف سنة ، ما بين الفيل والجمل ، وما هو أكثر منهما إلى البقة الصغيرة ، ينتقلون فى هذه المدة من حال إلى حال ، من حال الفيل والجمل إلى حال البقة ، وتأولوا فى ذلك قول الله ﷻ ﴿ ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط ﴾ (الأعراف/٣٩) فقالوا نحن نعلم أن الجمل ، وما هو فى خلق الجمل ، وما كان مثله ، لا يقدر ، ولا يمكن أن يلج فى سمّ الخياط ، وقول الله تعالى وتبارك لا يكذب ، ولا تبديل له ، ولابد من أن يكون ، ولا يكون أن يدخل الفيل والجمل وما أشبههما فى سمّ الخياط إلا بنقصان خلقه ، وتغييره ، ونسخه من حالة إلى حالة وتصغيره فى كل دور حتى يرجع كل واحد منهما إلى حد البقة الصغيرة فيدخل حينئذ فى سمّ الخياط ، فإذا خرج من سمّ الخياط دخل الجنة ... "[٤٥].

ونسبت عقيدة التناسخ إلى القرامطة ، كما تسللت إلى بعض المتكلمين فقال بها أحمد بن خابط ، فتبرأ منه المعتزلة ، وكذلك نسبت هذه العقيدة إلى محمد بن زكريا الرازى . وتأثر غلاة الصوفية أيضا بهذه العقيدة .

ثانيا: انكار النبوة : زعم البراهمة أن وجود الأنبياء والرسل يتعارض مع الحكمة الإلهية ، وأنه ليس ثمت حاجة إلى وجودهم ، لأن العقل عندهم يدل على حسن الأفعال وقبحها ، فأثبتوا التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل ، وزعموا أيضا أن الرسل قد أباحوا ما حظره العقل من أمور كذبح البهائم ، وإيلام الحيوان ، بلا ذنب ، ونحو ذلك من الأمور التى كذب البراهمة الرسل من أجلها[٤٦].

وتأثر بآراء البراهمة فى انكار النبوة بعض الملاحدة من المتكلمين ، من أمثال أحمد بن اسحق الراوندى (ت٢٩٨هـ) ، وكان من المنتسبين إلى المعتزلة ،

(*) أبو المنصور العجلى : قتل عام ١٢١هـ ، راجع الفرق بين الفرق،ص٢١٥، د.النشار: نشأة الفكر الفلسفى ٢ / ٨٧ - ٩٦

(٤٥) السابق ، ص ٤٨ - ٤٩

(٤٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

ولكنهم تبرأوا منه بعد أن كتب كتبا فى الطعن على النبوة وانكار الرسل ، ومن هذه الكتب كتاب " الفرند " وكتاب " الزمرد ". وممن حاول التشكيك فى النبوة أيضا أبو بكر محمد بن زكريا الرازى فى كتابين من كتبه المفقودة ، وهما " مخارق الأنبياء أو حيل المتنبئين " ، وقد صادف هذا الكتاب رواجا لدى بعض الطوائف الملحدة كالقرامطة ، أما الكتاب الثاني فهو " نقض الأديان " أو " في النبوات " ، وقد بقى لنا منه بعض فقرات أوردها الداعى الإسماعيلى أبو حاتم الرازى (ت٣٢٢هـ) فى كتابه "أعلام النبوة".

٥ - الصابئة :

الصابئة دين قديم ، سبق موسى عليه السلام ، لأن فرعون " كان فى الأصل على مذهب الصابئة "[٤٧]. بل كان هذا الدين سابقا على إبراهيم الخليل عليه السلام وأنه ناظرهم[٤٨]، فقد كان أبوه " آزر " وقومه من الصابئة ، وطور الصابئة عقائدهم على مر الزمن ، ولكنهم لم يتخلصوا من عبادة الأجرام السماوية ، ولا تزال من الصابئة بقية في جنوب العراق وإيران حتى اليوم ، ولكنهم يتناقصون ، حتى إن عددهم لا يزيد عن ستة الآف[٤٩].

ويستفاد من كتابات المؤرخين من أمثال ابن النديم والشهرستاني والبيرونى والمسعودى أن ثمت مذهبين مختلفين يطلق على كل منهما اسم "الصابئة " أحدهما مذهب الصابئة القديم ، والآخر الصابئة الحرانية المستحدثة الذين تسموا بهذا الاسم منذ عهد الخليفة العباسي المأمون بفتوى أحد شيوخهم من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل ، إذ يذكر ابن النديم أن المأمون اجتاز فى طريقه لغزو الروم ديار الحرانيين ، فاستقبلوه مع الناس ، واجتذب نظره زيهم ، فسألهم من يكونون من أهل الذمة ؟ فأجابوه : أنهم الحرانيون ، فقال لهم : أيهود ؟ فقالوا : لا ، قال لهم: أنصارى ؟ قالوا : لا ، قال لهم : أمجوس ؟ قالوا : لا ، فقال : الزنادقة عبدة الأوثان. أنتم حلال الدم ، ولا ذمة لكم ، فذكروا أنهم يؤدون الجزية ، فقال : الجزية على أهل

---

(٤٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٣١٦

(٤٨) السابق ص٣٢٨ وما بعدها

(٤٩) حسب تقدير أحمد عبد الغفور عطار فى كتابه : الديانات والعقائد فى مختلف العصور: ٢٨٦/١ وما بعدها

الكتاب ، وتوعدهم ، وخيرهم بين القتل والدخول فى الإسلام أو فى غيره من الأديان ، وأمهلهم حتى عودته .

فدخل منهم فى الإسلام من دخل ، وبقى على مذهبه من بقى وجاء لهم فقيه بالحل ، وهو أن يدعوا أنهم صابئة فالله ذكر الصابئين فى القرآن[٥٠]، وهم من أهل كتاب .

ومن أهم الخلافات العقدية بين الصابئة القديمة والصابئة الحرانية أن الطائفة الأولى تنكر النبوة والأنبياء ، بينما الأخرى تثبتها . إذ نجد لدى الحرانيين رأيا فى النبوة يتردد لدى فلاسفة الإسلام بدءا من الفارابى : " إن النبى هو البرئ من المذمومات فى النفس والآفات فى الجسم ، والكامل فى كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلمام بصواب كل مسألة ، ويخبر بما فى الأوهام . ويجاب فى دعوته بانزال الغيث ، ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم، ويكثر عامره ". فدعوة النبى إذن تستهدف مجرد اصلاح العالم وتعميره ، لا أنه حق فى ذاته . وهذا هو مذهب الفلاسفة الذى سيظهر فيما بعد . فإن أول فلاسفة الإسلام الكندى قد أعجب ببعض كتب الصابئة الحرانية ، ونقل الينا مذهبهم المقدسى وابن النديم فى صورة تكاد تكون واحدة عن الكندى نفسه : إن الله علة العلل ، لا يلحقه وصف شىء من المعلومات ، وكلف أهل التمييز من خلقة الاقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتا لحجته ، ووعد من أطاع نعيما لا يزول . وأوعد من عصا العذاب بقدر استحقاقه[٥١].

أما الصابئة الحقيقيون الذين أثنى الله عليهم مع الذين هادوا والنصارى ، فكانوا مؤمنين حقا لم يبدلوا ما أنزل الله ، ولا كفروا بشىء من أصول الإيمان ، ولكن لا يعرف تحديد زمن وجودهم ، لأن التاريخ لم يذكر شيئا عنهم . ولم يظهر ما يدل على وجودهم ، وكل ما هو معروف لدى المؤرخين أن الصابئة عقيدة توحيد ، غيرها

---

[٥٠] راجع سورة البقرة آية ٦٢ ، المائدة آية ٦٩ ، الحج آية ١٧ ولكن الصابئة المذكوريين فى القرآن لاهم الصابئة القدماء ولاهم الحرانية ، وإنما هم من المؤمنين الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون

[٥١] المقدسى : البدء والتأريخ : ٤ / ٢٣ - ٢٤، ابن النديم : الفهرست ، ص٥٦ نقلا عن النشار : نشأة الفكر الفلسفى : ١ / ٢١٥ ومابعدها

معتنقوها ، وتحولت إلى وثنية مخالفة للتوحيد ولعل الصابئة المؤمنة هي التي أشار اليها المؤرخون من أمثال الشهرستاني والبيروني باسم " الصابئة الحنيفية " في مقابل "الصابئة الوثنية"، وربما كان وجود الصابئة الحنيفية سابق لوجود إبراهيم الخليل عليه السلام ، ثم حدث فيها التحريف والتبديل والشرك ، فبعث إبراهيم لمقاومة هذا التحريف الذي دخل عليها ، ودعوتها إلى تصحيح مسارها وعودتها إلى التوحيد الذي كانت عليه الصابئة الحنيفية ، إذ التوحيد أخص سمات الحنيفية ، ولهذا يقترن نفي الشرك بكل موضع في القرآن ، ذكرت فيه الحنيفية " حنيفا وما كان من المشركين " و " حنفاء لله غير مشركين به " .

٦ ـ الفلسفة اليونانية :

لم تنتقل الفلسفة اليونانية من أثينا مباشرة إلى العالم الإسلامي ، وإنما انتقلت من خلال مدرسة الإسكندرية، فلم تكن فلسفة هيلينية خالصة ، بل كانت هلينستية ، أي يونانية ممتزجة بمذاهب شرقية ، وقد حدث هذا الامتزاج على أيدي رجال مدرسة الإسكندرية .

فلقد أسست في الإسكندرية مدرسة فلسفية كبرى ، وألحق بها مكتبة ضخمة، وأثبت ماكس مايرهوف أن مدرسة الإسكندرية ظلت قائمة إلى ما بعد الفتح الإسلامي لمصر ، وأن مكتبتها الشهيرة لم تحرق كما يذكر بعض المؤرخين[٥٢]، ويذكر المسعودي[٥٣] وابن أبي أصيبعة[٥٤] أن التعليم انتقل من الإسكندرية إلى أنطاكية في أيام عمر بن عبد العزيز (الذي تولى الخلافة سنة ٩٩هـ) ، وبقي في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة. وكان يتولى التدريس في مدرسة أنطاكية قساوسة يعاقبة ، ثم انتقل التعليم من أنطاكية إلى حران في خلافة المتوكل ، وبقي فيها حوالي أربعين عاما ثم انتقل إلى بغداد .

---

(٥٢) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ، بحث نشر في كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٧ وما بعدها

(٥٣) في كتابه : التنبيه والأشراف ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، نقلا عن د.النشار : نشأة الفكر:١/ ١٠٥

(٥٤) في كتابه : عيون الأنباء : ١ / ١١٦ ، نقلا عن نشأة الفكر : ١ / ١٠٥

كما قامت مدارس لاهوتية مسيحية فى نصيبين والرها وجنديسابور بنشر الفكر اليونانى من قبل الفتح الإسلامى فى الشام والعراق وفارس ، وكانت هذه المدارس ملحقة بالكنائس والأديرة ، وكانت اللغة السائدة فيها هى السريانية ، وإلى جانبها كانت تدرس اللغة اليونانية كلغة ثانية ، وكان الأساتذة المسيحيون يستهدفون بذلك التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة النصرانية فاقاموا مراكز ثقافية تمتزج فيها الدراسات اللاهوتية بالعلوم اليونانية ، وكان من أشهر هذه المدارس الدينية الفلسفية مدرسة نصيبين الأولى التى أنشأها الاسقف يعقوب (توفى سنة ٣٤١م) ثم أقيم على رأس هذه المدرسة راهب أسمه افرايم (إبراهيم) ، ويقال أنه رأس المدرسة حوالى ستين عاما ، ثم قامت معارك حربية بين الفرس والرمان ، أدت إلى فرار كثير من الأساتذة والطلاب من نصيبين ، فهرب افرايم إلى مدينة الرها حيث أسس مدرسة جديدة أخذت تزدهر شيئا فشيئا حتى صارت مدرسة شهيرة فى الترجمة من اليونانية إلى السريانية ، وفى سنة ٤٨٩م. أمر الإمبراطور زينون بإغلاق مدرسة الرها فهاجر أساتذها إلى اماكن أخرى واستقر بعضهم فى نصيبين ، حيث قامت فيها مرة أخرى مدرسة للدراسات اليونانية ، وظلت مدرسة نصيبين الثانية مزدهرة حتى الفتح الإسلامى ، ولكنها لم تكن ذات آثر مباشرة فىمعرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية فى الغالب ، بسبب الطابع اللاهوتى السائد فيها ، ولكنها كانت عاملا غير مباشر فى معرفتهم بالفلسفة اليونانية ، وبخاصة فلسفة أرسطو ومنطقه ، وذلك عن طريق تأثير مدرسة نصيبين الثانية فى مدرسة أخرى هى مدرسة جنديسابور التى أسسها كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩م.) وكان لهذه المدرسة دور كبير فى نقل الدراسات الفلسفية والطبية اليونانية إلى العالم الإسلامى ، وكان معظم أساتذة مدرسة جنديسابور من النصارى النساطرة ، وقد انتقل إلى مدينة جنديسابور بعض العلماء والفلاسفة اليونان وأقاموا فيها فترة بعد أن أمر الأمبراطور جستنيان بإغلاق المدارس الفلسفية فى أثينا ، فاصبحت مدينة جنديسابور من أهم مراكز نشر الثقافة اليونانية ، وبقيت مدرستها قائمة حتى العصر العباسى ، وقد استدعى الخليفة المنصور لعلاجه جبرائيل بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور ، ثم كلفه بانشاء مستشفى ومدرسة للطب فى بغداد ، كما طلب منه ترجمة كتب الطب إلى العربية ، وفى عهد المنصور أيضا قام عبد الله بن المقفع (ت.سنة ١٣٩هـ) بترجمة بعض الكتب الفلسفية

والمنطقية إلى العربية كما ترجمت مصنفات هندية في الفلك والرياضيات والفلسفة[٥٥].

وبلغت الترجمة أوج نشاطها في عهد المأمون (١٩٨ - ٢١٩هـ) الذى شغف بالعلوم العقلية الفلسفية ، فبعث لملوك القسطنطينية الهدايا الثمينة من أجل أن يرسلوا إليه بما في خزائنهم من كتب اليونان، ويقال إنه كان يعطى المترجمين وزن ما يترجمونه من الكتب ذهبا ، وأنشأ المأمون في سنة ٢١٥هـ " بيت الحكمة " ، فكان مركزا نشيطا لترجمة التراث اليوناني ، وقام بحركة الترجمة النقلة النصارى السريان من أمثال يوحنا (يحى) بن البطريق الذى قام بترجمة " طيماوس " لأفلاطون ، كما ترجم لأرسطو كتاب " الآثار العلوية " وكتاب " الحيوان " وكتاب " العالم " وأجزاء من كتاب أرسطو في النفس .

وقام عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت.حوالي سنة ٢٢٠هـ) بترجمة كتاب " سوفسطيقا " أو " الأغاليط " لأرسطو كما ترجم شرح يحى النحوى على كتاب " السماع الطبيعي " لأرسطو ، وترجم أيضا كتاب " الربوبية " أو " أثولوجيا " المنحول على أرسطو ، وقد أثبتت البحوث الحديثة أن الكتاب الأخير هو أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين .

وبرز أيضا في ذلك العصر . أي القرن الثالث الهجري . قسطا بن لوقا البعلبكي (ت.حوالي سنة٣٠٠هـ) الذى ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي ، وشرح يحى النحوي على كتاب "السماع الطبيعي" لأرسطو ، وبعض شروح الإسكندر على كتاب " الكون والفساد " لأرسطو أيضا . ومن أهم ما نقله قسطا كتاب الأراء الطبيعية لفلوطرخس[٥٦]، ومن خلال هذا الكتاب عرف المسلمون كثيرا من آراء فلاسفة اليونان منذ أول رجالهم طاليس ، حتى فلاسفة العصور المتأخرة كأبيقور والرواقية .

ومن أشهر النقلة السريان في عهد المأمون حنين بن اسحق (ت.سنة٢٦٠هـ) وقد اهتم بترجمة كتب الطبيعيات والطب ، فيذكر المؤرخون أنه ترجم مؤلفات لبقراط وجالينوس وأرشميدس وغيرهم ، كما ترجم أيضا بعض الكتب الفلسفية . مثل كتاب " السياسة " (الجمهورية) لأفلاطون ، وبعض الشروح على كتاب ما بعد الطبيعة ، وترجم أيضا لأرسطو كتابي المقولات والأخلاق أما ابنه اسحق بن حنين (ت.سنة٢٩٨) فكان أكثر إهتماما بترجمة الكتب الفلسفية . فنقل إلى العربية بعض

---

(٥٥) راجع اوليرى : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العالم الإسلامى

(٥٦) نشره د.عبد الرحمن بدوى مع كتاب أرسطو فى النفس

محاورات أفلاطون ، كما ترجم لأرسطو "ما بعد الطبيعة "، و" السماع الطبيعي" وكتاب "النفس" ، وكتاب " العبارة " ، وكتاب " الكون والفساد " ، كما ترجم العديد من الشروح للأسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهم .

وكان اسلوب كثير من الترجمات يتسم بالجفاف أو حتى الركاكة ، وربما كان ذلك راجعا إلى أن المترجمين سريان . وكان يرافقهم في بلاط المأمون أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى الذى لقب بفيلسوف الإسلام ، لأنه أول مسلم يشتغل بالفلسفة ، كما لقب أيضا بفيلسوف العرب ، لأنه كان من قبيلة كندة ، أى من أصل عربى صميم ، ولكن هل شارك الكندى في حركة الترجمة ؟

يذكر بعض المؤرخين من أمثال صاعد الأندلسى وابن أبى أصيبعة والقفطى أن الكندى كان أحد حذاق المترجمين ، ولكن ليس لدينا ما يدل على اتقان الرجل للغات الأجنبية ، والمرجح أنه كان يصلح بعض ما يترجمه النقلة المعاصرون له ، ومن أشهر أعماله في هذا الصدد اصلاح ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصى لكتاب الربوبية أو أثولوجيا المنحول على أرسطوطاليس ، فلقد كان كثير من زملائه النقلة السريان يقدمون التراث اليونانى في صيغ مبهمة وعبارات غامضة ، وهذا الغموض يرجع في الغالب . كما أشرت . إلى عدم تمكنهم من اللغة العربية ، وإلى تزيدهم فيما ينقلون ، فكان الكندى يحاول تنقية الفلسفة اليونانية - وبخاصة الأرسطية . مما أحاط بها من غموض وتزيد ، كما كان الرائد الأول لسلسلة فلاسفة الإسلام التى بدأت به في المشرق وانتهت بابن رشد في المغرب ، وكان فلاسفة الإسلام أكثر الطوائف تأثرا بالفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة .

ولكن لاينبغى أن يفهم مما سبق أن الكندى كان أول مفكر إسلامى يتعرف على الفلسفة اليونانية فقد قدم لنا الدكتور على النشار(٥٧) نصوصا لابن كثير ، والشيرازى صاحب "الأسفار الأربعة" ، والسيوطى صاحب صون المنطق تدل على أن الفلسفة اليونانية أو "علوم الأوائل " نقلت إلى العالم الإسلامى في القرن الأول الهجرى ، وتتبع هو وتلاميذه(٥٨) سبل إنتقالها بمدارسها المختلفة ، وتأثيرها في مختلف طوائف المتكلمين والصوفية ، فضلا عن الفلاسفة الخلص .

---

(٥٧) د.النشار :نشأة الفكر : ١ / ١٠٨ وما بعدها

(٥٨) ومنهم كاتب هذه السطور . راجع رسالتنا للماجستير بعنوان : " الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية ". كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ١٩٦٩، وكذلك رسالة الماجستير لزميلنا في المدرسة النشارية الدكتور ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام" ط . بغداد ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٨

البـــاب الأول
السـلفيـــة

تمهيــد:

- معاداة السلفية
- الردعلى خصوم السلفية
- مصادرنا فى كتابة هذا الفصل

الفصل الأول : المنهج السلفى

الفصل الثانى : المذهب السلفى

تمهيد

معاداة السلفية :

تتسم كتابات بعض الكتاب اليوم بقلة الوعي بالمذهب السلفي ، والناس أعداء لما جهلوا ، وهذا يفسر لنا مظاهر العداء لهذا المذهب ، والتنفير منه ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي :

فها هو المستشرق جارودى يضع في صف واحد من أسماهم بالمتعصبين السلفيين والتكنوقراطيين أو الستالينيين أوالمسيحيين أو اليهود ، ويحذر منهم جميعا ، لأنهم يعدون في زعمه أكبر المخاطرعلى المستقبل ، وفي كتابه "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية"، يقول جارودى : "فالتعصب السلفي يتمثل في تعريف عقيدة دينية أو سياسية أو غير ذلك في الشكل والاطار الثقافي أو الذاتي الذى كان لها في فترة زمنية سابقة من تاريخها ، وربطها بهذه الفترة ..." ، كما كتب بحثين أحدهما بعنوان "التعصب السلفي الإسلامي الجزائرى"، والثاني بعنوان "التعصب السلفي الإيراني"، ومن الواضح أن المستشرق الذى أعلن اسلامه يفتقر إلى الدقة في الوصف والحكم ، إذ ساوى بين أنصار مذهب السنة في الجزائر والشيعة في إيران[1].

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى القول بأن السلفية حركة مضادة للمستقبلية[2]. ولعل موقف الدكتور زكي قد دفع الكاتب الصحفي فهمي هويدى إلى تعريف السلفية بأنها " دعوة للاستقالة من الحاضر والمستقبل ، والتحاقا بالماضي بفكره وشخوصه وفعله ، إذ هي من هذا الباب تسحب المسلم من واقعه وتحوله إلى كائن مغترب في الزمان " ، وينسب فهمي هويدى إلى السلفيين الدعوة إلى الاغتراب عن الحاضر ، ويرى أنهم يخرجون أنفسهم بهذا الاغتراب تلقائيا من دائرة خيارات الحاضر والمستقبل ، بل هم يغتالون المستقبل لصالح الذاكرة ، ويضحون بغد

---

(1) د.مصطفى حلمي : إسلام جارودى بين الحقيقة والافتراء . الإسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٩٦،ص٥٦

(2) راجع مقالنا : موقف الدكتور زكي نجيب محمود من السلفية والمستقبلية ، ضمن الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت بمناسبة بلوغ د . زكي الثمانين. الكويت ١٩٨٧

قادم لا محالة لأجل أمس لـن يعـود ، ويستخف الكـاتب بأصحـاب هـذه الدعـوة الماضوية (نسبة إلى الماضى) ويسخر من غربتهم[٣].

أما الدكتور محمد عمارة فيزعم أن "مصطلح السلفية من المصطلحات التى يحيط بمضمونها الغموض[٤]، ويتساءل : " أى سلف من أعلام الماضى وعلمائه أولئك الذين نصبح سلفيين إذا نحن نهجنا نهجهم ، وعدنا للتتلمذ على ما خلفوا لنا من آراء؟ هل هم سلف العصر المملوكى العثمانى ؟ عصر الركاكة والتخلف والجمود فى حضارتنا "[٥]. ويقول : " وبسبب من القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذى قيلت فيه تلك النصوص ، وشاع فى الحركة السلفية تعظيم الماضى ، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هـذا الماضى ايغالا فى القدم واقترابا من عصر صحابة رسول الله ﷺ ، ففتاوى الصحابة مقدمة على فتاوى التابعين وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين وهكذا ، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصـواب أغلب ، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذى بينهم فى الفضل والدين!"[٦]. هكذا يضع علامة التعجب فى نهاية عبارته ، وفى موضع آخر من كتابه " التراث فى ضوء العقل " يكتب مقالا بعنوان " السلفية وخصومة العقل"[٧].

فأما أن مصطلح السلفية غامض فليس هذا عيبا فى المذهب ، وإنما العيب فيمن لم يحاول فهم مدلوله ، وأما القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص فما العيب فيها ؟ أليست النصوص التى يقدسها السلفيون هى من الكتاب والسنة ؟ فهل المطلوب ترك تقديسها والاستخفاف بها ؟ ولم التعجب من تفضيل عصر الصحابة ثم التابعين ثم تابعى التابعين ؟ أفليس هذا التفضيل والتعظيم قد ورد فيه

---

[٣] مقال بعنوان "غرباء الزمان والمكان" نشر بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٣/١٤

[٤] التراث فى ضوء العقل ، ص ٢٣٦

[٥] السابق ، ص ١٤٤

[٦] السابق ، ص ٢١٣

[٧] السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥

نص الحديث الصحيح " خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم " ؟ (رواه الشيخان في فضائل الصحابة) أم أن الاحتجاج بهذا الحديث يعد في نظر عمارة تقديسا للنصوص لايعول عليه ؟ وأما رأيه في "السلفية وخصومة العقل " فهلا اطلع على كتاب عالم السلف الكبير ابن تيمية "درء تعارض العقل والنقل "؟

إن مجرد عنوان الكتاب يكفي للرد على ما ورد عن السلفية من افتراءات باطلة ، ومن المؤكد أن الكاتب قد اطلع على كتاب " أعلام الموقعين " لابن القيم ، لأنه ينقل عنه في استخفاف وسخرية ما يزعم أنه يؤكد أن المنهج السلفي يجعل النصوص وحدها المصدر الوحيد لمعرفة كل شئ من أمور الدين والدنيا(٨)، فهل لم يطلع في كتاب " أعلام الموقعين " على ذم ابن القيم للتقليد ، ودعوته للاجتهاد ؟ أفلم يطلع على ما في مؤلفات ابن القيم وشيخه ابن تيمية من دعوة صريحة للانتفاع بما في كتب الأوائل من علوم رياضية وطبيعية ؟ وأما حديثه عن " سلف العصر المملوكي " ، ووصفه لهذا العصر بأنه " عصر الركاكة والتخلف والجمود في حضارتنا"، فلا يخفى ما في هذا الحديث من إشارة خفية ، فهو يريد بسلف ذلك العصر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وتلاميذهما ، ويكفي للرد على ادانته الظالمة أن نتذكر دور سلف ذلك العصر في الانتصار على التتار ، وفي هزيمة الصليبين .

وأما الدكتور حسن حنفي في كتابه " التراث والتجديد " فقد هاجم فيه المنهج السلفي ، أوما أسماه تجميد النص الديني وتقييده بمرحلة ماضية من التاريخ . وغلا في التأويل غلوا شديدا ، بلغ به حدا جعله يستخدم تعبيرات شاذة مثل " الله هو الحرية والأرض "، ويقول : إن لفظ الله " ينطوي على تناقض داخلي " ، وأن لفظ "إسلام" فقد معناه الأصلي ... وينادي بالانتقال من العصر القديم " المتمركز حول الله " إلى العصر الحالي المتمركز حول الإنسان(٩). ويقول: " نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة ، ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع"(١٠).

---

(٨) السابق ، ص ٢١٣

(٩) د.حسن حنفي : التراث والتجديد ، ص ١٣٩ ، نقلا عن د . فؤاد زكريا

(١٠) السابق ، ص ١٣٧

ويقول حسن حنفى : " ...فمعنى الإلحاد فى الحضارة الغربية يعنى الإيمان فى تراثنا القديم " ، وفى موضع آخر يقول : " فالالحاد هو المعنى الأصلى للإيمان لامعنى المضاد ، والإيمان هو المعنى الذى تراوده العرف حتى أصبح بعيدا للغاية عن المعنى الأصلى ، إن لم يكن فقدا له " .

ويقول أيضا : " ليس للعقائد صدق داخلي فى ذاتها ، بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية ، وتغييرها للواقع ، فالعقائد هى موجهات للسلوك ، وبواعث عليه لاأكثر ، وليس لها أى مقابل مادى فى العالم الخارجى كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات " . ويقول كذلك : " ليس المقصود من الوحى اثبات موجود . مطلق غنى لا يحتاج إلى الغير ، بل المقصود منه تطوير الواقع فى اللحظة التاريخية التى نمر بها "[11].

وأخيرا نجد تعبيرا مثل "العلمانية إذن هى أساس الوحى ، فالوحى علمانى فى جوهره ، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ ، تظهر فى لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور"[12].

هذه النصوص التى اقتبسها الدكتور فؤاد زكريا من أقوال حسن حنفى تقدم لنا فكرة عن الجو العقلى الذى يعيش فيه، ويتساءل فؤاد زكريا :إذا فرضنا أن مؤرخا أراد فى المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفى ، فهل سيظل هذا المؤرخ محتفظا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجته للموضوعات ؟ وكيف يستطيع عقل واحد أن يجمع بين هذه المتناقضات[13].

وللدكتور فؤاد زكريا مقال بعنوان " مستقبل الأصولية الإسلامية"[14]، يستنكر فيه بشدة اشادة حسن حنفى بأصالة الفقهاء القدامى ، ووصفه لهم بأنهم أهل نقل

---

[11] السابق ص ٦٦ - ٦٧

[12] السابق ، ص ٦٩

[13] د.فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، القاهرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ،١٩٨٦، ص٥٦-٥٧

[14] انظر المقال فى كتابه السابق : الحقيقة والوهم ... ص٥٢ وما بعدها

لاعقل ، وبأنهم كانوا يحافظون على " النص الخام"[١٥] من التأويل ، ويذهب فؤاد زكريا إلى أن ثمت تناقضا صارخا بين هذا القول لحسن حنفى وبين قوله عنهم : إنهم كانوا يقدمون اجابات إسلامية لقضايا عصرهم ، ويثبتون قدرة الإسلام على قبول التحدى العصرى ، ويزعم فؤاد زكريا أن من يتمسك بحرفية النص الخام ، ويرفض العقل متمسكا بالنقل ، لن يكون قادراعلى قبول أى تحد عصرى ، ولا راغبا فى ذلك.

ويستنكر فؤاد زكريا وصف الفقهاء بأنهم حراس العقيدة ، وإنما هم على حد قوله : سجانون يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ، ويحجبون عنها نور العقل ، ويصف موقفهم بأنه شديد الرجعية ، لأنه يقوم على التمسك بحرفية النص ، ورفض العقل والتحديث ، ورفض العلوم التى يستخدم فيها حد أدنى من العقل كأصول الدين وأصول الفقه .

الرد على خصوم السلفية :

يمكن تفنيد أهم مزاعم أعداء السلفية فيما يأتى :

١ – وضوح منهج السلف ومذهبهم :

أما عن الخلط فى تحديد مفهوم السلفية ، أو وصفه بالغموض ، فلعل الصفحات القادمة توضح لمن إلتبس عليه هذا المصطلح أبرز معالم منهج السلف ومذهبهم .

٢ – دحض القول بخصومة السلفية للعقل :

وأما الزعم بأن علماء السلف والفقهاء أهل نقل لاعقل ، وأنهم يرفضون العقل وأحكامه ، فإنما هو محض افتراء ، إذ سيتبين لنا عند عرض منهج السلف أنهم كانوا أهل نقل وعقل فى آن واحد ، وأنهم أعلنوا درء تعارض العقل والنقل .

٣ – جهود علماء السلف فى علمى أصول الدين وأصول الفقه :

هل رفض أئمة الفقه وعلماء السلف علم أصول الدين وعلم أصول الفقه لما يستند إليه هذان العلمان من أحكام عقلية ؟ أما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الفقه فلا أعرف عبارة يتجسد فيها التناقض بصورة أوضح من هذه العبارة ، ولا أفهم كيف رفض

---

[١٥] الدعوة إلى الخروج عن النص مرفوضة حتى فى قانون الرقابة على المصنفات الفنية !

الفقهاء علما هم الذين أسسوه وأقاموه على أكتافهم ؟ إننا إذا تتبعنا نشأة علم أصول الفقه ، لتبين لنا أنه نشأ مع علم الفقه ، وإن كان الفقه قد دون قبله .يقول الشيخ أبو زهرة : " لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط ، وحيث كان المنهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه"[16]، فلقد بدأ فقهاء الصحابة من أمثال عبدالله بن مسعود ، وعلى بن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب يضعون قواعد علم أصول الفقه، ثم أضاف التابعون إليها عناصر متعددة ، فأخذ مجال هذا العلم يتسع ، وكان من التابعين من ينهج منهاج القياس مثل ابراهيم النخعى وغيره من فقهاء العراق ، وبعد عصر التابعين عصر الأئمة المجتهدين . وفيه نجد المناهج الفقهية تتميز بشكل أوضح، فإذا وصلنا إلى الشافعى نجده يقوم بتدوين هذا العلم ، بعد أن نضج فى صورة كاملة على يديه ، وعلى أيدى تلاميذه من بعده ، فإذا كان علم أصول الفقه قد وضعه إمام الفقه الكبير الشافعى ، فليت شعرى كيف يعقل القول : إن الفقهاء رفضوا هذا العلم؟ وإذا كانوا رفضوه فمن ذا الذى اشتغل به؟

وأما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الدين لما فى هذا العلم من نزعة عقلية . فليس أدل على فساد هذا الزعم مما بين أيدينا من مصنفات عالم السلف المفترى عليه ابن تيمية ، وبخاصة رسالته " فى أصول الدين " التى كتبها ردا على سؤال يستفسر فيه صاحبه عن الخوض فى مسائل أصول الدين : هل هو جائز أم لا ؟ فبين ابن تيمية للسائل أنه لا يجوز أن ينهى بحال عن معرفة حقيقية أصول الدين ، ويرفع شيخ الاسلام ابن تيمية منزلة علم أصول الدين حتى يضعه فى قمة العلوم جميعا . وفى مصنف آخر يذهب ابن تيمية إلى أن معرفة أصول الدين كمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته ، إنما هى أساس الهداية ، وهى أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، وقد كان المسلمون الأولون عالمين بها ، إذ كيف يكون المتأخرون أعلم فى المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين ؟ فالظن بأن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث ، من غير فقه لذلك . بينما طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص ، إنما هو ظن فاسد ، يؤدى إلى

---

(16) أبو زهرة :أصول الفقه ، ص ٨ - ١٠

الاعتقاد الخاطىء بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين ، بمنزلة الصالحين من العامة ، لم يتبحروا في حقائق العلم الإلهي ، ولم يتفطنوا لدقائقه[١٧].

وبين أيدينا مجموعة ضخمة من المؤلفات التى كتبها علماء السلف فى مسائل أصول الدين[١٨]، مما يثبت تهافت القول برفض الفقهاء وعلماء السنة لعلم أصول الدين .

٤ – التعصب السلفى وهم باطل :

هل كان الفقهاء وعلماء السلف سجانون يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ، ويتسمون بالجمود والتعصب ؟ يقول ابن تيمية " كان أكثر علماء السنة على أن التقليد في الشرائع لا يجوز إلا لمن عجز عن الاستدلال . هذا منصوص الشافعي وأحمد ، وعليه أصحابنا ، وما حكي عن أحمد من تجويز تقليد العالم للعالم ، غلط عليه "[١٩] ومنهج علماء السلف يقوم على التمييز الحاسم بين الثوابت والمتغيرات ، فالأخيرة موضع اجتهاد ، وهى ما لا يوجد فيها نص من الأحكام الفقهية والأمور الدنيوية لقوله ﷺ : " أنتم أعلم بأمر دنياكم "[٢٠].

أما المسائل الاعتقادية ، أو أصول الإيمان فهى من الأمور الثابتة التى لا يمكن تصور أن يلحقها تطور ، ومستحيل توقع أن يطرأ عليها تغير ، وكل تحريف أو تبديل فهو بدعة ، والبدع بريد الكفر .إن أصول الإيمان بمثابة الدعائم التى يقوم عليها البنيان الديني والدنيوى ، ومن ثم وجب الحفاظ على استقامة هذه الدعائم ، حتى لا يؤدى انحرافها إلى انهيار البنيان ، ومثل من يظن بأن حرص علماء السلف على استقامة الأصول الإيمانية هو ضرب من التزمت ، أو الدعوة إلى الجمود ، كمثل من يظن أنه من التزمت أو الجمود أن يحرص المهندس على أن يقيم دعائم بنيانه

---

(١٧) ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ – ٨

(١٨) راجع قائمة بأهم هذه المؤلفات فى شرح العقيدة الطحاوية ، مقدمة المحققين: ١ / ٦ – ٧ الهامش

(١٩) منهاج السنة : ٢ / ١٨٠

(٢٠) وفى رواية مسلم " أنتم أعلم بدنياكم " (كتاب الفضائل ، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا)

على قوائم مقدارها ٩٠ درجة ، لاأقل درجة ولا أكثر ولو أن انحرافا طفيفا سمح به هذا المهندس ، لظهرت خطورته شيئا فشيئا كلما ارتفع البنيان طابقا جديدا ، فإذا تصورنا استمرار ارتفاعه حتى يصبح ناطحة سحاب ، فإن ميل الجدران درجة واحدة، قد يؤدى إلى انهيار البنيان برمته .

ولأهمية بيان هذه المسألة المنهجية ، أسوق مثالا آخر عسى أن يفسر لنا تمسك السلفيين بالأصول الاعتقادية وحراستها من تشويش أهل البدع . هب أن سفينة فى عرض البحر ، أو طائرة تحلق فى السمآء ، فيتعين على قائدها أن يوجهها شطر المكان المنشود . فإن لم يحرص القائد على تحديد مساره بدقة ، فإن الخطأ الطفيف الذى يقع فيه فى بداية الرحلة ، لايزال يزداد زيادة مطردة حتى يجد نفسه ومن معه فى نهاية الرحلة ، فى بلد غير البلد المقصود . أفليس من سقط القول أن يوصف هذا القائد بالتزمت لحرصه الشديد على عدم الانحراف عن المسار الصحيح ؟

وهكذا حرص علماء السلف على حفظ العقيدة فى صورة نقية صافية ، وقاوموا بشدة جميع محاولات الانحراف عن المسار الصحيح الذى بدأ به المسلمون الأول المسيرة ، فانطلقوا من بداية واحدة ، يؤمنون بعقيدة واحدة ، وردت فى كتاب واحد ، نزل على رسول واحد ، بينها وفصلها وشرحها ، وبعد أن أكمل الله الدين ، وأبلغ الرسول ما أنزل إليه من ربه ، ظهرت فى الأمة الإسلامية العوامل المختلفة التى فرقت عقائد المسلمين على نحو ما بينا فى الفصل السابق .

٥ - درء التعارض بين السلفية و المستقبلية :

هل السلفية حركة مضادة للمستقبلية ، ودعوة للتخلف الحضارى . وتيار مضاد للتحديث ؟ وهل المنهج السلفى عاجز عن مواجهة تحديات العصر الحديث ؟ إن مروجى هذه الاتهامات هم طائفة من المفكرين الذين يتخذون من الحضارة الغربية الحديثة مثلا أعلى يجب أن يحتذى إن أردنا لأمتنا نهضة وتقدما ، ويخشون أن يكون المنهج السلفى معوقا للتقدم المنشود ، إنهم يخافون شبح التجربة الغربية التى أثبتت أن العلاقة بين قوة الدين وازدهار الحضارة إنما هى علاقة عكسية . إذ عندما كانت قبضة رجال الكنيسة على الدولة قوية صاحبها ظلام فكرى خيم على أوروبا فى العصر الوسيط ، وعندما نجح الثوار العلمانيون فى تهميش مكانة الدين فى المجتمعات الأوروبية فى العصر الحديث ، أدى ذلك إلى ما نشاهده اليوم من نهضة حضارية تزدهر باضطرد .

بيد أن التجربة التاريخية الإسلامية تسير فى تيار مضاد للمسيرة الغربية ، ذلك لأن العلاقة بين قوة الإسلام والنهضة العلمية إنما هى علاقة طردية ، إذ أن الدين قوة تدفع المسلمين دفعا إلى التفوق فى شتى ميادين العلوم المختلفة ، بما فيها العلوم التى يقوم عليها الجانب الايجابى من الحضارة الغربية المعاصرة ، أعنى جانب التقدم العلمى والتقنى (التكنولوجى) . أليس هذا الجانب يقوم على تطبيق المنهج التجريبى ، والاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية والحيوية ؟ مما لا شك فيه أن من يقف حجر عثرة فى طريق هذه العلوم يستحق أن يوصف بالتخلف والجمود والرجعية وغير ذلك من ألقاب الذم .

ولكن هل السلفيون المحافظون على نقاء عقيدتهم وثباتها هم أعداء لعلوم التقدم الحضارى ؟ هل هم " ماضويون " يضحون بغد قادم لأجل أمس لايعود على حد تعبير الصحفي المار ذكره ؟ حقا لقد كان علماء السلف ماضويين ولكنهم كانوا أيضا مستقبليين فى آن واحد . ماضويون بتمسكهم بعقيدة السلف الصالح : مستقبليون لأنهم حملوا راية الانفتاح الحضارى ، وذلك بدعوتهم إلى الاهتمام بالمنهج التجريبى ، والانتفاع بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بغض النظر عن عقائد أصحابها أو توجهاتهم الفكرية ، وعالم السلف الكبير . المفترى عليه . ابن تيمية خير شاهد على ذلك .

إن ابن تيمية الذى كفر الفلاسفة لم يهاجمهم إلا فيما يتعلق بآرائهم فى مشكلة الألوهية ، وفى قبولهم للمنطق الأرسطوطاليسى ، ولكنه لم يستهجن اشتغالهم بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بل أثنى على جهودهم فى هذين المجالين ، وأعلن أن موقفهم من هذه العلوم أصوب من موقف المتكلمين الذين أعرضوا عن الطبيعيات والرياضيات . ويقول ابن تيمية " ونحن لا نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية"[٢١]، لقد كان ابن تيمية ذا روح نقدية ، فحص بها علوم فلاسفة اليونان والإسلام جميعا ، فرفض ما تضمنته من عناصر مخالفة للعقيدة الإسلامية ولكنه لم يرفض علومهم برمتها ، بل استوصب العلوم الطبيعية والرياضية ، واستنكر كل محاولة للطعن فيها من جانب المتكلمين ، مثل انكار كثير منهم للعديد من المسائل الرياضية

---

[٢١] ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١١

أو الفلكية كاستدارة الفلك وغيرها[٢٢]، فهذه العلوم عقلية محضة ـ على حد تعبيره ـ وليس فيها تقليد لقائل، وإنما تعلم بمجرد العقل، ويجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح[٢٣].

ويعترف ابن تيمية بجهود أرسطوطاليس وأتباعه في العلوم الطبيعية، فيقول "لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل، كثير الخطأ"[٢٤].

أما العلوم الرياضية، فهي في نظر ابن تيمية نافعة للفرد والمجتمع على السواء، وهي يقينية لأنها علوم برهانية، سالمة عن الفساد، لا يدخل فيها غلط، ولا تحتمل التناقض وهي ضرورية في العلم، وواجبة القبول[٢٥].

ويذهب ابن تيمية إلى أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية، وإن كان ضل منهم طوائف في الأمور الإلهية، فذلك لا يستلزم أن يضلوا في الأمور المتعلقة بالعلوم الطبيعية كالطب والرياضية كالحساب فمن حكى عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولا في الطبيعيات ظاهر البطلان، علم أنه غلط في النقل عليه، إن لم يكن تعمد الكذب عليه، بل إن محمد ابن زكريا الرازي ـ مع إلحاده في الإلهيات والنبوات ـ فالرجل من أعلم الناس بالطب، حتى قيل له "جالينوس الإسلام" فمن ذكر عنه في الطب قولا يظهر فساده لمبتدىء الأطباء كان غالطا عليه[٢٦].

وإذا كان فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي[٢٧]، وابن سينا[٢٨]، ومسكويه[٢٩]، قد وضعوا ترتيبا تصاعديا للعلوم النظرية، يبدأ بالأسفل، وهو العلم الطبيعي، ثم العلم الأوسط وهو الرياضي، وأخيرا العلم الأعلى وهو العلم الإلهي، فإن ابن تيمية

---

(٢٢) السابق، ص ١٠٥
(٢٣) السابق، ص ٢٠٨
(٢٤) السابق، ص ١٤٣
(٢٥) السابق، ص ١٣٣ ومابعدها
(٢٦) ابن تيمية : منهاج السنة : ٢ / ٤٥٨ - ٤٥٩
(٢٧) ابن زيدون : سرح العيون، ص ١٥٩
(٢٨) ابن سينا : في أقسام العلوم العقلية، تسع رسائل، ص ١٠٥ - ١٠٧
(٢٩) مسكويه : الفوز الأصغر، ص ٥٩

يرفض هذا الترتيب ، ويعده ضربا من قلب الحقائق ، ويذهب إلى أن العلم الطبيعى هو أشرف علوم الفلاسفة ، لأنه يخضع للمنهج التجريبى الذى يدرس الأجسام الموجودة فى الخارج ، ثم يليه فى المرتبة العلم الرياضى ، وأخيرا تأتى آراء الفلاسفة التخمينية فى العلم الالهى لتحتل أدنى منزلة فى قائمة علوم الفلاسفة[30].

هذا هوعالم السلف الكبير ابن تيمية ، يعترف لخصومه بفضلهم فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية التى هى من أهم عوامل الازدهار الحضارى المعاصر ، ويشهد لأعدائه بجهودهم الايجابية المثمرة ، ولم يمنعه تكفيره إياهم فى المسائل الاعتقادية ، من المطالبة بالانتفاع بعلومهم التجريبية والاستدلالية ، لأنها لا تتعارض مع الدين ، بل إن الدين يدعو إلى الاشتغال بها ، كما يصرح بوجوب قبولها ، لأنها تعلم بالعقل ، ولا ينبغى رفض أحكام العقل .

أفليس من الظلم والتجنى على شيخ الإسلام ابن تيمية أن نعده مسئولا عن التخلف العلمى، وداعية إلى الجمود ، ونرمى مذهبه السلفى بالعجز عن تقديم حلول للقضايا المستحدثة ؟ لقد حدد شيخنا السلفى بدقة المسالك التى ينبغى أن يسلكها من يتصدى لعلاج المشكلات المثارة ، فإذا كانت تنتمى إلى الثوابت كمسائل العقيدة ، فينبغى بحثها فى مظانها : الكتاب والسنة والاجماع مع الاقرار بأن هذه المصادر لا تتعارض البتة مع العقل ، أما إذا كانت المشكلة المطروحة تتعلق بأحد مجالات العلوم التجريبية أو الرياضية ، فيتعين بحثها فى ضوء هذه العلوم وفهمها بالعقل . وجاء تلميذه ابن قيم الجوزية فسار على المنهاج السلفى ، وتولى مهمة حراسة العقيدة وحمايتها من المؤثرات الدخيلة . ولكن سلفيته لم تمنعه من الانتفاع بالعلوم التجريبية بصرف النظر عن مصدرها ، وها هى كتبه بين أيدينا يستعين فى تصنيفها بعلوم الأطباء القدماء من أمثال بقراط وجالينوس[31].

أما نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطوطاليسى ، فكان نتيجة اهتمام الشيخ السلفى بالمنهج الاستقرائى الذى يرجع إليه الفضل فى تقدم علومنا التجريبية المعاصرة ، ولم يحفل أرسطوطاليس كثيرا بالاستقراء ، وهو أسلوب الذهن الذى يسير

---

(30) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٣٢ - ١٣٥

(31) ابن القيم : تحفه المودود . راجع البابين الأخيرين السادس عشر والسابع عشر . وكذلك راجع كتابه الطب النبوى

من الجزئى إلى الكلى ، أما المنهج الاستنباطى فهو على العكس ، أسلوب الذهن الذى يسير من الكلى إلى الجزئى ، وهو الذى حظى بعناية المعلم الأول ، ولكن المنهج الاستنباطى عديم الجدوى فى نظر ابن تيمية ، وليس فيه فائدة علمية . على حد قوله . لأنه يقوم على القضايا الكلية التى "يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم (أى قياس المشائيين) فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر"[٣٢].

ويذهب ابن تيمية إلى أن الحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا الكلية العامة ، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الانسان ، وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا هكذا ، وهذا هكذا ، فيقضى قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق[٣٣]. إذن " فالكليات فى النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة"[٣٤]. أى أن استنباط قضية جزئية من قضية كلية لا يفيد علما جديدا ، لأننا لم نتوصل إلى القضية الكلية إلا بعد استقراء للجزئيات الداخلة فيها ، فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات .

فأين التخلف الحضارى فى المنهج السلفى ؟ وأى عداء للعقل فى الدعوة السلفية ؟ وأين المعوقات التى قيل إن السلفيين يضعونها فى طريق التقدم العلمى والازدهار الحضارى ؟

ومن مظاهر سوء الفهم للسلفية والتجنى عليها ، الظن بأن ترجيح النقل على العقل سمة عامة للسلفية فى جميع المجالات ، فيقال إن "التربية السلفية" تقوم على تلقين الطلاب علوم السابقين حفظا ، دون اكتراث بتنمية عقولهم فهما ، وليس أدل على فساد هذا الظن من تأمل موقف عالم السلف ابن تيمية من العلوم الطبيعية والرياضية كما عرضناه منذ هنيهة ، وفى الفصل القادم سيتبين لنا أن المنهج السلفى يقوم حقا على تقديم النقل على العقل ، ولكن هذا المنهج يقتصر فقط على مجالى العقيدة والشريعة.

---

(٣٢) الرد على المنطقيين ، ص ١٥١ ـ ١٥٢

(٣٣) السابق ، ص ٣٦٧

(٣٤) السابق ، ص ٣٦٨

مصادرنا فى الكتابة عن السلفية :

نعرض فى هذا الفصل لمنهج السلفيين ومذهبهم ، ونستند فى الكتابة عن هذا الموضوع إلى مؤلفات لبعض علماء العقيدة السلفية الخالصة ، ومن أهم هؤلاء العلماء مايلى :

١ - ابن خزيمة (٢٢٣ - ٣١١ هـ) :

هو[٣٥] إمام الأئمة ، الفقيه الشافعى الحافظ أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى النيسابورى ولد فى شهر صفر سنة ثلاث وعشرين ومائتين بنيسابور ، ونشأ بها ، وعنى بالحديث منذ حداثته ، فسمع بنيسابور عالم خرسان الكبير اسحق بن راهويه (ت.سنة ٢٣٨) ، والحافظ محمد بن حميد بن حبان (ت.سنة ٢٣٠) ، ولكنه لم يحدث عنهما ، لأنه سمع منهما وهو صغير .

وبدأ رحلاته لطلب العلم وهو فى السابعة عشر من عمره ، فسمع من عدد كبير من علماء الحديث فى مرو ، والرى ، والشام ، والجزيرة ، ومصر ، وواسط ، والبصرة ، والكوفة . وممن سمع الحديث منهم البخارى ومسلم ، وروى عنه جماعة من مشايخه ، ومنهم الشيخان خارج الصحيحين.

توفى ابن خزيمة - رحمه الله - ليلة السبت الثانى من ذى القعدة سنة احدى عشرة وثلاثمائة .

ولابن خزيمة مؤلفات تزيد على مائة وأربعين ، طبع منها كتابان : أحدهما صحيح ابن خزيمة ، وقد قام بتحقيق أجزاء منه الأعظمى ، وما زال الباقى منه مفقودا . وأما الكتاب الآخر الذى طبع مرارا فهو كتاب "التوحيد واثبات صفات الرب"، وهو أحد المصادر التى سنعول عليها فى دراستنا هذه ، لأنه يتضمن عقيدة السلف مدعمة بالحجج الشرعية والبراهين العقلية.

---

[٣٥] انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى : ٣ / ١١ وما بعدها ، د. محمد مصطفى الأعظمى : مقدمتة لكتاب صحيح ابن خزيمة ، ط ٣ بيروت ، المكتب الإسلامى ، ١٤٠١ هـ : ١ / ٧ وما بعدها ، د. خليل هراس : مقدمته لكتاب التوحيد لابن خزيمة ، ص أ وما بعدها ، د. عبد العزيز الشهوان مقدمة تحقيقه لنفس الكتاب

٢ - أبو بكر الآجرى (ت.سنة ٣٦٠هـ) :

هو[٣٦] الإمام المحدث محمد بن الحسين بن عبدالله البغدادى ، صاحب التصانيف الكثيرة ، وقد اعتمدنا هنا على كتابة " الشريعة فى السنة " تحقيق محمد حامد الفقى ، طبع بيروت ١٩٨٣.

٣ - ابن بطة (٣٠٤ - ٣٨٩ هـ) :

هو[٣٧] الإمام الفقيه الحنبلى الحافظ أبو عبد الله عبيد الله ... المعروف بابن بطّة العكبرى ، نسبة إلى بلدة " عُكْبَر " على الجانب الشرقى لنهر دجلة ، ولد يوم الاثنين لأربع خلون من شهر شوال لسنة أربع وثلاثمائة ، ونشأ فى بيت علم ، إذ كان والده من رواد الحديث .

طوف فى البلاد لطلب العلم ، فنبغ فى شتى العلوم ، وبخاصة علم الحديث والعقيدة والفقه ، وأثنى عليه العلماء الأكابر ، ثم تفرغ للتدريس والتصنيف ، وبلغت تصانيفه نحوا من مائة مصنف .

وتوفى فى اليوم العاشر من شهر المحرم لسنة سبع وثمانين وثلاثمائة ، ودفن فى مسقط رأسه عكبر .

من أهم مؤلفاته وأكبرها كتاب " الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة " أو " الإبانة الكبرى " ، ويعد هذا الكتاب من أكبر موسوعات أهل السنة والجماعة ، وإن لم يخل من بعض الأحاديث الضعيفة ، وقد تم تحقيق أجزاء

---

(٣٦) انظر ترجمته فى تاريخ بغداد للخطيب : ٢ / ٢٤٣ ، طبقات الحفاظ : ٣ / ١٣٩ ، ابن خلكان : ٢ /٤١٩، الفهرست لابن النديم

(٣٧) ومن مصادر ترجمته : تاريخ بغداد : ١٠ / ٣٧١ - ٣٧٥ ، طبقات الحنابلة : ٢/١٤٤ - ١٥٣ ، المنتظم : ١٤ / ٣٩٠ - ٣٩٣ ، الكامل فى التاريخ : ٩ / ١٣٧ ، سير أعلام النبلاء : ١٦ / ٥٢٩ - ٥٣٣ ، ميزان الاعتدال : ٣ / ١٥ ، البداية والنهاية : ٣٢١/١١ - ٣٢٢ ، شذرات الذهب: ٣ / ١٢٢ - ١٢٤

من هذا السفر الكبير في أربع رسائل للدكتوراه[٣٨]، وطبع بعضها ، وسأنقل من أحدها بعض نصوص من مخطوط كتاب الإبانة لابن بطة .

٤ - ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) :

هو[٣٩] شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ... بن تيمية ، ولد في حران في العاشر من ربيع الأول لسنة احدى وستين وستمائة ، ونبت في أسرة سلفية اشتهرت بالعلم والفضل .

وحصل معظم العلوم السائدة في عصره ، وهو لم يبلغ بعد سن العشرين ، فقد كانت له قدرة كبيرة على الحفظ والاستيعاب ، وشهد له المؤرخون بأنه كان أمة وحده ، وفردا حتى نزل لحده ، جاء في عصر مأهول بالعلماء ، فبرز عليهم في كل علم ، واشتهر بغزارة المعرفة ، وسعة الاطلاع ، وشدة الذكاء ، وحصافة الرأى ، جمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، وكان على معرفه لا نظير لها بالملل والنحل ، وآراء المتكلمين على اختلاف فرقهم ، ومذاهب الفلاسفة على تباين آرائهم ، فضلا عن ثقافته الواسعة في علوم اللغة العربية وآدابها ، وبراعته في المناظرة ، وقوة الحجة، لايعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه ، ولا تكلم في علم شرعي أو غيره إلا فاق فيه أهله .

توفي - رحمه الله - في شهر ذى القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة ، بعد أن ترك ثروة ضخمة من المصنفات ، أفدنا من كثير منها في كتابنا عن الشيخ السلفي ، وفيما نكتبه أيضا في هذا الباب.

٥ - ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ) :

هو[٤٠] الإمام السلفي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب... الشهير بابن قيم الجوزية ، ولد في شهر صفر سنة احدى وتسعين وستمائة، ونشأ في بيت علم ، إذ كان والده قيما لاحدى مدارس الحنابلة بدمشق ، وهي

---

[٣٨] وقد شاركت في مناقشة احدى هذه الرسائل وهي التي أعدها الباحث / حمد بن عبد المحسن التويجرى

[٣٩] راجع كتابنا : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، ط٢ - الإسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٧

[٤٠] من مصادر ترجمته : الوافي بالوفيات : ٢ / ٢٧٠ ، الدرر الكامنة:٤/٢١، شذرات الذهب : ٦ / ١٦٨ ، البداية والنهاية: ١٤ / ٢٠٢ ، طبقات المفسرين: ٢/٩٣، البدر الطالع : ٢ / ١٤٣

المعروفة بالجوزية ، نسبة لمؤسسها أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، ومن هذه المدرسة بدأ ابن القيم رحلته في طلب العلم ، ثم تتلمذ على عدد كبير من شيوخ عصره وعلمائه ، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذى ارتبط به ارتباطا شديدا.

توفى . رحمه الله . فى دمشق فى شهر رجب سنة احدى وخمسين وسبعمائة، بعد أن ترك عددا كبيرا من تلاميذه ، ومنهم ابن كثير (ت.سنة ٧٧٤) ، وابن رجب (ت.سنة ٧٩٥) ، وابن أبى العز (ت.سنة٧٩٢) ، كما أثرى ابن القيم المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الكثيرة الباهرة ، التى سنعول على بعضها فى عرضنا للسلفية .

٦ - ابن أبى العز (٧٣١ - ٧٩٢ هـ) :

هو الإمام أبو الحسن على بن علاء الدين ... الدمشقى الحنفى ، ولد سنة احدى وثلاثين وسبعمائة فى أسرة عرفت بالعلم ، وكان من شيوخه ابن قيم الجوزية والحافظ ابن كثير ، وتوفى فى سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة ، ويعد امتدادا لمدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد قرأ كل ما كتبه صاحب المدرسة وتلميذه العلامة ابن القيم فى مجال العقيدة واستوعبه .

ومن أهم تصانيفه شرحه للرسالة الطحاوية التى كتبها الإمام أبو جعفر الطحاوى[٤١].

وقد تصدى لشرح هذه الرسالة غير واحد من أهل العلم ، إلا ان الشرح المطابق لمذهب السلف هو شرح العلامة ابن أبى العز قال عن شرحه لها : " وقد أحببت أن أشرحها سالكا طريق السلف فى عباراتهم ، وأنسج على منوالهم ..."[٤٢]، وطبع هذا الشرح بأكثر من تحقيق[٤٣] مرارا .

---

(٤١) هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة ... المصرى الطحاوى ، نسبة إلى طحا قرية من قرى الصعيد بمصر ، ولد سنة ٢٣٩ وتوفى سنة ٣٢٢ ، وكان حنفيا فى مذهبه الفقهى ، سلفيا فى عقيدته

(٤٢) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠

(٤٣) ومنها طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتحقيق مديرها الأسبق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وشعيب الأرنؤوط ، وشرح العقيدة الطحاوية هو الكتاب المقرر فى العقيدة ، منذ سنوات عديدة على طلاب الجامعة المذكورة

الفصل الأول

المنهج السلفي

- السلف : لغة واصطلاحا
- أهل السنة والجماعة والألقاب الأخرى
- منهج علماء السلف في تلقى العقيدة وتقريرها
- رفض السلف لمناهج المتكلمين
- أبرز سمات المنهج السلفي

السلف ـ لغة واصطلاحا :

لفظ " سَلَفَ " يعني لغة : تَقَدم أو سَبَق أو مَضَى . قال تعالى ﴿ فله ما سلف ﴾ (البقرة/٢٧٥) ، وسلف الرجل : آباؤه المتقدمون ، فالسلف هم المتقدمون من الآباء وذوى القربى .

وقد اطلق مصطلح "السلف"[1] على الصحابة والتابعين وتابعيهم من أهل القرون الثلاثة الأولى ، لقوله ﷺ : "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" (أخرجه الشيخان) .

ولكن يلاحظ على هذا التعريف أمران :

أولا : هل يكفي هذا التحديد الزمني للتعريف التام بمصطلح "السلف" ؟ ألم يبدأ في تلك القرون الأولى ظهور فرق الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية ؟ أفلا ينبغي أن يستبعد من مفهوم السلف مثل هذه الفرق التي يعدها السلفية مبتدعة ؟ إن تحديد السلف وتمييزهم عن أهل البدع يستلزم تحديد معالم المنهج السلفي المخالف لمناهج الفرق الأخرى ، وهذا ما سنلقي الضوء عليه بعد قليل .

ثانيا : هل التحديد الزمني المذكور يعني أن مصطلح السلف يقتصر اطلاقه على أهل القرون الثلاثة الأولى دون سواهم ؟ فلئن كان المراد تاريخيا بالسلف أهل تلك القرون المفضلة ، إلا أن مذهب السلف أصبح علما على ما كان عليه أهل القرون الأولى ومن تبعهم بإحسان من الأئمة والعلماء الذين يسلكون مسلك الأوائل جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة .

أهل السنة والجماعة والألقاب الأخرى :

يطلق ابن تيمية على المذهب السلفي الذى يعتنقه عدة ألقاب ، منها أنه مذهب "الفرقة الناجية" ، وترجع هذه التسمية إلى حديث افتراق الأمة المار ذكره ، أويسمى فرقته "الفرقة الناجية المنصورة"[2]، لقوله ﷺ " لا تزال طائفة من أمتي على

---

[1] راجع : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٦ ، وكذلك مقدمة المحققين :١/١٦، د. مصطفى حلمى : قواعد المنهج السلفى ، ص ٣٥ وما بعدها ، د. عبد الرحمن محمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ١ / ٢١ ـ ٤١

[2] العقيدة الواسطية ، ص ٥

الحق منصورة ، لايضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله"[٣]. ومن الأسماء التي يستخدمها ابن تيمية أيضا للاشارة إلى المذهب السلفي مذهب "أهل العلم والإيمان" ، وبين أيدينا كتابه " جواب أهل العلم والإيمان " .

بيد أن أشهر الألقاب التي تطلق على أتباع المذهب السلفي لقب " أهل السنة والجماعة " ويطلق ابن تيمية لقب " أهل السنة " (دون اضافة الجماعة) ويريد به معنيين:

المعنى العام : وهو المقابل لمصطلح الشيعة . يقول " فلفظ أهل السنة ، يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة "، أي الثلاثة الأول ، فضلا عن اثبات خلافة رابع الخلفاء الراشدين على بن أبي طالب الذى لا يعترف الشيعة[*] إلا بإمامته وحده دون السابقين عليه . وهكذا يدخل ابن تيمية في هذا المعنى المتسع لأهل السنة جميع الفرق الإسلامية اللهم إلا الشيعة .

المعنى الخاص: "ويراد به أهل الحديث والسنة المحضة ، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ، ويقول : إن القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة"[٤].

ومن الواضح أن ابن تيمية حين يطلق مصطلح "أهل السنة" بالمعنى الأخير ، فإنه يعني به . بصفة خاصة . علماء السلف الذين ينتمي إليهم ، ولكنه لا يضيق معنى المصطلح حتى يصير مقتصرا على السلفية دون سواها ، بل يفتح الباب أمام فرق أخرى كالصوفية الأوائل والأشاعرة[٥] والظاهرية للانضمام إلى صفوف أهل السنة ما داموا يشاركونهم في أهم العقائد كاثبات الصفات ، وانكار خلق القرآن، واثبات رؤية الله والقدر، ونحو ذلك، بخلاف بعض غلاة السلفيين المحدثين.

---

[٣] رواه مسلم في كتاب الإمارة هكذا: " لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين ... ".

[*] باستثناء أكثر الزيدية ، إذ أن من بين الزيدية من ينكر خلافة الخلفاء الثلاثة الأول كالإمام الزيدى أحمد بن سليمان راجع كتابنا عنه.

[٤] ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق د. رشاد سالم: ٢ / ١٦٣

[٥] كما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب

ويخرج ابن تيمية من دائرة أهل السنة - بالمعنى الثاني - معطلة الصفات، ونفاة القدر، ومنكري الرؤية، والقائلين بخلق القرآن، أي أنه يستبعد فضلا عن الشيعة كلا من الخوارج، والقدرية الأوائل، والمعتزلة، ومن حذا حذوهم كالزيدية والفلاسفة الإسلاميين.

حقا لقد كان لشيخنا السلفي كثير من التحفظات على الأشعرية والظاهرية في بعض المسائل - على نحو ما سنرى - فلم يقبلها، بل استنكرها وأبطلها، إلا أنه من الخطأ الظن أنه استبعد تماما من دائرة أهل السنة جميع طوائف الصوفية والأشعرية والظاهرية.

واللقب الكامل للمذهب، هو مذهب أهل السنة والجماعة، وقد اختلف العلماء في المقصود بلفظ " الجماعة " على أقوال[1] أهمها:

١ - أن الجماعة هم الصحابة دون من بعدهم.

٢ - أن الجماعة هم أهل الحديث أو أهل السنة العالمون المجتهدون، دون المبتدعة والعامة المقلدة.

٣ - أن الجماعة هم السواد الأعظم، وعليه احدى روايات حديث الافتراق (رواها الطبراني في الكبير) يقول الشاطبي: " فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدو الأمة وعلماؤها، وأهل الشريعة العاملون بها، ومن سواهم داخلون في حكمهم لأنهم تابعون لهم، ومقتدون بهم، فكل من خرج عن جماعتهم فهم الدين شذوا، وهم نهبة الشيطان، ويدخل في هؤلاء جميع أهل البدع، لأنهم مخالفون لمن تقدم من الأمة، ولم يدخلوا في سوادهم بحال ".

٤ - أن الجماعة هم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر من أمور الشرع ...

٥ - أن الجماعة هم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير ...

ويبين ابن تيمية نشأة مذهب أهل السنة والجماعة، فيقول: "مذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف، قبل أن يخلق الله تعالى أبا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم ﷺ، ومن خالف ذلك كان مبتدعا عند أهل السنة والجماعة"[2].

---

[1] راجع الشاطبي: الاعتصام: ٢ / ٢٦٠ وما بعدها

[2] منهاج السنة، طبع بولاق: ١ / ٢٥٦

ويعلل شيخ الإسلام تسمية مذهب أهل السنة والجماعة بهذا الاسم ، فيقول: "طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطنا وظاهرا ، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وأتباع وصية رسول الله ﷺ ، حيث قال "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة"[٨]، ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ﷺ ، ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أخيار الناس ، ويقدمون هدى محمد ﷺ على هدى كل أحد ، ولهذا سُموا أهل الجماعة ، لأن الجماعة هي الاجتماع ، ضدها الفُرقَة ، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسما لنفس القوم المجتمعين . والاجماع هو الأصل الثالث الذى يُعتَمد عليه في العلم والدين ، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة (الكتاب والسنة والاجماع) جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين "[٩].

منهج علماء السلف فى تلقى العقيدة وتقريرها

تبين لنا من النص السابق لابن تيمية أن المنهج السلفى يقوم على أصول ثلاثة : الكتاب والسنة والاجماع ، فيستمد علماء السلف عقائدهم من هذه المصادر الثلاثة ، وأن مذهبهم " مذهب قديم " قدم الاسلام نفسه ، فلم ينشأ ويتطور بعد عصر الرسول كما نشأت الفرق الأخرى وتطورت ، كما أن هذا المذهب لا يقوم كغيره من المذاهب على نسق من وضع أحد العلماء ، أو نظرية ترجع إلى أحد المفكرين ، وهذه الميزة التى ينفرد بها مذهب أهل السنة والجماعة أو المذهب السلفى إنما ترجع إلى طبيعة منهجه ذى الأصول الثلاثة يقول ابن تيمية : " أما الاعتقاد فلا يؤخذ عنى ، ولاعمن هو أكبر منى ، بل يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ ، وما أجمع عليه سلف الأمة"[١٠].

---

[٨] رواه الترمذى فى أبواب العلم : باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة ، وأبو داود فى كتاب السنة : باب فى لزوم السنة ، والدرامى فى باب اتباع السنة وكلهم عن العرباض بن سارية . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح

[٩] العقيدة الواسطية ، ص١٩

[١٠] الفتاوى : ٣ / ١٦١ ، وراجع درء تعارض : ٥ / ٣٤٩

ويتساءل شارح الطحاوية ابن أبي العز قائلا : " وكيف يتكلم في أصول الدين من لايتلقاه من الكتاب والسنة ، إنما يتلقاه من قول فلان ، وإذا زعم أنه يأخذه من كتاب الله ، لايتلقى تفسير كتاب الله من أحاديث الرسول ، ولا ينظر فيها ، ولا فيما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، المنقول إلينا عن الثقات النقلة"[11].

ولننظر الآن في كل أصل من الأصول المنهجية الثلاثة :

١ - القرآن الكريم :

هو المصدر الأول الذى يستمد منه السلفية عقيدتهم . يقول ابن تيمية : "القرآن قد دل على الأدلة العقلية التى بها يعرف الصانع ، وتوحيده ، وصدق رسوله ، وبه يعرف امكان المعاد ، ففي القرآن من بيان أصول الدين التى تعلم مقدماتها بالعقل الصريح مالا يوجد مثله في كلام أحد من الناس ، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية ، يأتي القرآن بخلاصتها ، وبما هو أحسن منها . قال تعالى ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ (الفرقان / ٣٣) ... "[12].

ويبين ابن تيمية أن دلالة القرآن بضرب الأمثال ، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب ، إنما هى دلالة شرعية وعقلية فى آن واحد ، فهى شرعية لأن الشرع دل عليها ، وأرشد إليها ، وعقلية لأن صحتها تعلم بالعقل ، فلا يقال : إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر[13].

ومن تأمل ما تكلم به الأولون والأخرون فى أصول الدين ، والعلوم الإلهية ، وأمور المعاد ، والنبوات ، والأخلاق ، والسياسات ، والعبادات ، وسائر ما فيه كمال النفوس وصلاحها ونجاتها ، لم يجد عندهم إلا بعض ما جاء به القرآن[14].

وكان شيخ الإسلام كان يتوقع أن سيأتى فى عصرنا من يزعم أن أهل السنة والجماعة هم أهل نقل لا عقل[15]، فبين أنهم أهل نقل وعقل فى آن واحد ، إذ أن الأدلة النقلية (من القرآن) إنما تتضمن فى ذاتها أدلة عقلية.

---

[11] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢١١

[12] الفتاوى : ١٢ / ٨١

[13] تفضيل الاجمال ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، نشرها محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار : ٥ / ٤٠

[14] جواب أهل الإيمان ، ص ٢٧

ولكن قد يقال : إن التعويل على القرآن ليس سمة منهجية ينفرد بها السلفية، بل معظم الفرق حتى الغلاة يدعون أن عقائدهم مستمدة من كتاب الله ، ويرد على هذا الاعتراض بأن المنهج السلفي يتميز عن سائر المناهج بأمور أهمها ما يأتي :

أ - تقديم النص القرآني على حكم العقل :

أعلن علماء السلف " درء تعارض العقل والنقل "[16]، ولكن " لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع،لأن العقل قد صدق الشرع،ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره،والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به"[17]

وإذا كان العقل هو الذى دل على صدق السمع وصحته، " فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا بطلت دلالته لم يصلح أن يكون معارضا للنقل"[18].

ب - الاستناد إلى التفسير بالمأثور :

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن للقرآن الكريم تفسيرات أو تأويلات متعددة ، ولكن التفسير المعتمد لدى أهل السنة والجماعة هو التفسير بالمأثور ، وهم يعدون سائر التفاسير أنواعا من التأويل الفاسد ، وهو "صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ فى الجملة ... وإن لم يكن ثم قرينة توجب ذلك ، ومن هنا حصل الفساد"[19]. ويتساءل ابن أبى العز مستنكرا : " كيف يفسر كتاب الله بغير ما فسره به رسول ﷺ وأصحاب رسوله الذين نزل القرآن بلغتهم؟ "[20].

جـ - رد المتشابه إلى المحكم :

قال تعالى : ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه

---

(15) راجع تمهيدنا لهذا الباب وما تضمنه من عرض آراء الدكتورين حسن حنفى وفؤاد زكريا

(16) عنوان كتاب شهير لإبن تيمية

(17) الصواعق المرسلة : ٣ / ٨٠٧

(18) السابق : ٣ / ٨٥٣ ـ ٨٥٤

(19) ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩

(20) السابق : ١/ ٢١٨

ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (آل عمران/٧)، فدل هذا على أن الآيات القرآنية قسمان : محكم ومتشابه ، وقداختلف العلماء في المعنى الاصطلاحي لكل منهما ، فقيل : المحكم هو الذى أحكمت عباراته ، أو هو البين الواضح الدلالة ، الذى لا التباس فيه على أحد من الناس ، ولايفتقر في بيان معناه إلى غيره ، أو ما لم يحتمل من التأويل سوى وجه واحد .

وأما المتشابه ، فهو ما لا يتضح معناه ، ولا يتبين المراد من لفظه ، ولا تظهر دلالته بذاته ، وإنما يرجع فيه إلى غيره ، أو ما أشبه بعضه بعضا في المعاني ، أوما احتمل عدة أوجه من التأويل[٢١].

واختلف العلماء في الوقف في الآية السابقة ، فقال فريق بالوقف على لفظ الجلالة "إلا الله" ، وعلى هذا القول فإن المتشابه لا يعلمه إلا الله وحده ، وفريق قال بعطف الراسخين في العلم على لفظ الجلالة ، وبالتالي فإن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه من الآيات .

ويبين ابن القيم موقف علماء السلف من المحكم والمتشابه ، فيقول : إنهم "يردون المتشابه إلى المحكم ، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ، ويبينه لهم ، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم ، وتوافق النصوص بعضها بعضا ، ويصدق بعضها بعضا ، فإنها كلها من عند الله ، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض..."[٢٢].

٢ - السنة النبوية :

لقد اخبر الرسول ﷺ بما سيقع في دوائر الملاحدة من عزوف عن سنته والاقتصار على القرآن وحده ، فقال : " لا ألفينّ أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمري ، مما أمرت به ، أو نهيت ، فيقول : لا ندري ما ، وجدنا في كتاب الله

---

[٢١] راجع تفسير ابن كثير : ٢ / ٤ ، تفسير ابن جرير : ٣ / ١٧٢ ، فتح القدير: ١/٣١٤

[٢٢] إعلام الموقعين : ٢ / ٢٩٤

اتبعناه"[٢٣]. وقد وقع ما أخبر به النبى ﷺ ، إذ يقول السيوطى: " إن الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى انكار الاحتجاج بالسنة ، والاقتصار على القرآن ... وقد كان أهل هذا الرأى موجودين بكثرة فى زمن الأئمة الأربعة فمن بعدهم، وتصدى الأئمة الأربعة وأصحابهم . فى دروسهم ومناظرتهم وتصانيفهم . للرد عليهم"[٢٤]، وما زال لهذه الدعوى فى عصرنا الحالى أنصار من الأفراد[٢٥] والجماعات[٢٦].

وقد خصص ابن بطة فى كتابه الإبانة بابا فى " ذكر ما جاءت به السنة من طاعة رسول الله ﷺ ، والتحذير من طوائف يعارضون سنن رسول الله ﷺ بالقرآن"، قال فيه: " إن قوما يريدون ابطال الشريعة ودروس آثار العلم والسنة...بأنهم يدعون إلى كتاب الله...وذلك أنهم إذا سمعوا سنة رويت عن رسول الله ﷺ، رواها الأكابر عن الأكابر...عارضوا تلك السنة بالخلاف عليها ، وتلقوها بالرد، وقالوا لمن رواها عندهم : تجد هذا فى كتاب الله ؟ وهل نزل هذا فى القرآن ؟ ائتونى بآية من كتاب الله حتى أصدق بهذا ..."[٢٧].

---

[٢٣] الحديث رواه أبو داود فى كتاب السنة باب لزوم السنة . والترمذى فى كتاب العلم باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبى ، وابن ماجه فى باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ وغيرهم

[٢٤] مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة ، نشرها قصى محب الدين ، ط ٢ . القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٩٧ هـ ، ص ٣ - ٤

[٢٥] مثل محمود أبو رية فى كتابه " أضواء على السنة المحمدية " ، وقد رد عليه بعض العلماء من أمثال محمد بن عبد الرازق حمزة فى كتابه "ظلمات أبى رية"، وعبد الرحمن بن يحى المعلمى فى كتابه " الأنوار الكاشفة " والدكتور مصطفى السباعى فى كتابه " السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى"

[٢٦] مثل طائفة فى الهند سموا أنفسهم بالقرآنيين . راجع كتاب " القرآنيون وشبهاتهم حول السنة " للدكتور خادم بخش

[٢٧] الإبانة : ق١/٢٢٣ نقلا عن حمد التويجرى فى رسالته للدكتوراه " منهج الإمام ابن بطة ...": ١/٤٦ وكذلك أبو بكر الآجرى: الشريعة ، ص ٤٩

ويدحض ابن بطة هذه الدعوى الباطلة ، بقوله : إن الله " أمر نبيه ﷺ بتبيين ما أجمل ، وتفصيل ما أدرج ، فقال جل ثناؤه ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ (النحل/٤٤)... "[٢٨]، وقال تعالى ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر/٧) .

كما أن الله تعالى قرن طاعته بطاعة رسوله[٢٩]: وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ... (البخاري في كتاب الأحكام ، ومسلم في كتاب الإمارة) ، كما أن الله تعالى رتب الوعيد والعقاب على من خرج عن طاعة رسوله[٣٠].

وهكذا فإن السنة النبوية هي المنبع الثاني للعقيدة السلفية ، فيقرر ابن تيمية أن الرسول ﷺ قد بين الدين كله : أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه وعمله ، وعلم أمته كل شئ لهم فيه منفعة وإن دقت ، فمن المحال أن يترك تعليمهم أصول الدين ، وهو أشرف المعارف ، ولئن كانت معرفة أصول الدين تقوم على الأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، فإن الرسول قد بينها أحسن بيان ، ودل الناس عليها ، لأن الناس في حاجة إليها ، فهم يعلمون بها جميع المطالب الإلهية ، كاثبات الربوبية لله ، ووحدانيته ، وصفاته ، وصدق رسوله ، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية، بل إن كثيرا من الأمور التي تعرف بالخبر الصادق ، ولا يحتاج فيها إلى الأدلة ، فإن الرسول - مع هذا - بين الأدلة العقلية الدالة عليها ، فجمع بين الطريقين : السمعي والعقلي[٣١]. إذن مرة أخرى لا تعارض بين العقل والنقل .

ولئن أثرنا في حديثنا السابق عن القرآن تساؤلا عما يميز علماء السلف عن غيرهم ، من حيث أن الجميع يدعي الأخذ من كتاب الله ، فلذلك رب سائل يسأل: وبماذا يتميز السلفيون عن أصحاب الفرق الأخرى ، إذ أن فرقا شتى تعلن أن

---

[٢٨] الإبانة نقلا عن الرسالة المذكورة : ١ / ٣٦

[٢٩] راجع : آل عمران / ٣٢ ، ١٣٢ ، النساء / ٦٩ ، ٨٠ ، الأحزاب ٧١

[٣٠] راجع : النساء / ١٤ ، الفتح / ١٧ ، النور / ٦٣

[٣١] معارج الوصول ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٢ ـ ٤ ، وكذلك في أصول الدين ، ص ٩

السنة النبوية هي المصدر الثاني للمسائل العقدية ؟ وللجواب عن هذا نقول: إنهم يتميزون بأمور من أهمها:

أ ـ الاستدلال بالأحاديث الصحيحة :

يعلن ابن خزيمة أنه يتحاشى الاستناد إلى الأحاديث الواهية ، حتى لو كانت تؤيد مذهبه . فيقول : " وقد أعلمت ما لا أحصي من مرة ، أني لاأستحل أن أموه على طلاب العلم بالاحتجاج بالخبر الواهي ، وإني خائف من خالقي جل وعلا إذا موهت على طلاب العلم بالاحتجاج بالأخبار الواهية ، وإن كانت حجة لمذهبي "[٣٢].

وعلى العكس من منهج أهل السنة والجماعة ، فإن من المخالفين لهم من تدفعهم الرغبة في نصرة مذاهبهم إلى رد الأحاديث الصحيحة ، والاحتجاج بأحاديث لا تقوم بها حجة بسبب ضعف اسنادها أو شذوذ متنها . يقول ابن بطة : "إن الجهمية كذبت الآثار ، وجحدت الأخبار ، وطعنت على الرواة ، واتهموا أهل العدالة والأمانة ... فإذا وجدوا حديثا قد وهم المحدث في روايته ، وكان في ألفاظ متنه بعض التلبيس والتوهم ، انتحلوه دينا ، وجعلوه أصلا ، ووثقوا روايته ..."[٣٣].

ب ـ درء التعارض بين الكتاب و السنة :

لئن اعلن علماء السلف درء تعارض العقل والنقل ـ كما أسلفنا ـ فمن باب أولى أنهم نفوا التعارض بين الأدلة النقلية بعضها وبعض ، فلا تعارض بين الكتاب والسنة من ناحية ، ولا تعارض بين الأحاديث النبوية فيما بينها من ناحية أخرى . يقول الشاطبي : " ... إنه لاتضاد بين آيات القرآن ، ولا بين الأخبار النبوية ، ولا بين أحدهما مع الآخر ، بل الجميع على منهج واحد ، ومنتظم إلى معنى واحد"[٣٤].

ويقول ابن خزيمة " إن النبي ﷺ لا يقول خلاف الكتاب ، ولا يكون الكتاب خلاف خبر النبي ﷺ أبدا ، وإنما (يكون) موافقا لكتاب الله ، لا مخالفا لشئ منه ، ولكن لفظ الكتاب لفظ عام مراده خاص من الكتاب و السنة"[٣٥]

---

[٣٢] التوحيد ، ص ٢١٤ ــ ٢١٥

[٣٣] الإبانة : ق ٣ جـ ٢ / ١٩٣ نقلا عن التويجرى : ١ / ٣٣١

[٣٤] الاعتصام : ٢ / ١٣٠

[٣٥] التوحيد ، ص ٢٠٨

ويبطل ابن خزيمة دعاوى الذين يطعنون في الأحاديث النبوية ، ويبررون عدم تعويلهم عليها باختلاف رواتها فيما بينهم في ألفاظ الأحاديث ، وفيما يمكن فهمه منها. ويرجع اختلاف ألفاظ الحديث إلى عوامل شتى "فأصحاب النبي ﷺ ربما اختصروا أخبار النبي ﷺ إذا حدثوا بها ، وربما اقتصروا الحديث بتمامه ، وربما كان اختصارا بعد الاخبار ، أو بعض السامعين يحفظ (بعض) الخبر ، ولا يحفظ جميع الخبر ، وربما نسي بعد الحفظ بعض المتن ، فإذا جمعت الأخبار كلها، علم حينئذ جميع المتن والسند، دل بعض المتن على بعض"[٣٦].

ويبين ابن خزيمة أن منهجه يقتضي التوفيق بين كل حديثين أو روايتين قد يبدو بينهما تعارض ، فيقول : " وهذا مذهبنا في جميع العلوم : إن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال: هما متضادان متهاتران"[٣٧].

ويقول ابن بطة : " إن أخبار المصطفى ﷺ التي أجمع أهل العلم بها على صحتها لا تتضاد ، وأقواله وكلامه ﷺ لا تتناقض ولا تتناسخ"[٣٨].

جـ. الاحتجاج بالخبر المتواتر والواحد جميعا :

تنقسم الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ عند جمهور الأصوليين إلى قسمين[٣٩]: أخبار متواترة ، وأخبار آحاد ، فأما المتواتر فهو ما رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم.

وأما خبر الواحد في الاصطلاح فهو ما رواه الواحد أو الجماعة الذين لايبلغون حد التواتر ، وعلى هذا فلا يراد بالواحد هنا المنفرد الذى لم يشاركه غيره

---

[٣٦] السابق ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧

[٣٧] السابق ، ص ١٠٨

[٣٨] الإبانة : ق ٢ / ٧٤ نقلا عن رسالة التويجرى : ١ / ٦٦

[٣٩] وينقسم الخبر عند الأصوليين الأحناف إلى ثلاثة أقسام : متواتر ، وآحاد ، ومشهور . ويعرفون المشهور بأنه ما كان آحاد الأصل ، متواترا في القرنين الثاني والثالث (أصول السرخسي : ١ / ٢٩١ ، تيسير التحرير : ٣٧/٣ ، نقلا عن الدكتور علي بن سعد الضويحي : ما يثبت وما لايثبت بخبر الواحد عند الأصوليين

فى الرواية ، بل يصدق على الواحد والاثنين والثلاثة ونحو ذلك ، وهذا ما ترجمه الغزالى بقوله : " اعلم أنا نريد بخبر الواحد فى هذا المقام ما لا ينتهى من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا فهو خبر الواحد"[40].

وأخبار الآحاد التى رواها العدول الثقات عن الرسول ﷺ تضمن بعضها كثيرا من مسائل الاعتقاد فيما يتعلق بصفات الله تعالى ، وأحكام الآخرة كعذاب القبر ونعيمه ، وسؤال منكر ونكير ، ونحو ذلك .

وسنرى فيما بعد أن الأشاعرة والماتريدية قد تابعوا المعتزلة فى القول بعدم حجية أخبار الآحاد فى المسائل العقدية ، والتعويل عليها فى المسائل العملية أى فى مسائل الفقه .

أما عامة السلف من الصحابة ﷺ والتابعين لهم بإحسان فكانوا يحتجون بأخبار الآحاد فى مسائل الاعتقاد كما أفصح عن ذلك الحافظ ابن عبد البر حيث قال: "وكلهم يروى خبر الواحد العدل فى الاعتقادات ، ويعادى ويوالى عليها ، ويجعلها شرعا وحكما ودينا فى معتقده . على ذلك جماعة أهل السنة"[41].

وقد تلقى علماء السلف بالقبول حجية خبر الواحد فى العقيدة وافادته العلم، ولابن تيمية فى هذا الصدد اشارات سريعة فى بعض كتبه[42] كما أفرد الكتاب السلفيون المعاصرون بعض الرسائل والكتب فى هذه المسألة ، مثل كتاب "أخبار الآحاد فى الحديث النبوى" للشيخ عبد الله بن جبرين ، ورسالة "الحديث حجة

---

(40) المستصفى : ١ / ١٤٥ ، نقلا عن الضويحى

(41) المسودة ، ص ٢٤٥ ، نقلا عن د . على بن سعد الضويحى : ما يثبت وما لا يثبت بخبر الواحد عند الأصوليين . مقال بمجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، العدد الثالث عشر ، أبريل ، ١٩٩٥ ، ص ٢٤ وما بعدها.

(42) انظر : نقض التأسيس المخطوط : ٢ / ٣١١ ــ ٣١٢ ، والرد على المنطقيين ، ص ٣٧ ــ ٣٨ ، مجموع الفتاوى : ١٨ / ١٦ ، ٢٠ / ٢٥٧ نقلا عن د . المحمود

بنفسه في العقائد والأحكام" للشيخ ناصر الدين الألباني ، و"أصل الاعتقاد" للدكتور عمر الأشقر و" الأدلة والشواهد على وجوب الأخذ بخبر الواحد فى الأحكام والعقائد " تأليف سليم الهلالى وغيرها[43].

٣ - اجماع علماء السلف:

قلنا إن مذهب السلف ليس من وضع بعض العلماء كغيره من المذاهب وانما هو اعتقاد "يؤخذ عن الله، ورسوله ﷺ ، وما اجمع عليه سلف الامة"[44]، فاجماع علماء السلف هو الأصل المنهجي الثالث الذى يقوم عليه المذهب السلفى، وهو مصدر موثوق فيه لا يحتمل الخطأ كما هو الشأن فى أقوال أحد العلماء كائنا من كان . فكل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا الرسول ﷺ [45]، فهو وحده المعصوم عن الخطأ فيما بلغ ما أوحى إليه .وأما أن الخطأ غير وارد فى اجماع علماء الأمة فلقوله ﷺ " لاتجتمع أمتى على ضلالة " .

وإذا كان تقدير السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم . وتعظيمهم سمة عامة لدى معظم الفرق الإسلامية ، فما الفرق بين السلفية وسائر الفرق؟

لقد ظن بعض الباحثين أن الصحابة قد تجنبوا البحث فى أصول الدين، ولم يحاول أحد منهم . فى عهد النبى ﷺ ولا بعده . أن يتكلم فى المسائل الاعتقادية. وتابعهم أئمة المسلمين فى كراهية الخوض فيها ، وأن النزعة العملية هى التى سيطرت على المسلمين الأوائل فجعلتهم يزهدون فى أى بحث يتناول المسائل الاعتقادية[46]، وهذا الظن مصدره أقوال طوائف من المتكلمين.

---

(43) د. المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢ / ٧٥١

(44) الفتاوى : ٣ / ١٦١

(45) أو " صاحب هذا القبر " على حد قول الإمام مالك بن أنس فى هذا القول المأثور عنه

(46) هذا هو رأى كثير من الباحثين المحدثين فى علم الكلام ، وفى مقدمتهم أستاذنا الدكتور على النشار يرحمه الله. راجع كتابه : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١ / ٣٥ وما بعدها.

ويرفض ابن تيمية بشدة ما يقوله بعض المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ، من أن الصحابة لم يبينوا أصول الدين ، بل ولا الرسول ، إما لشغلهم بالجهاد ، أو لكراهية الخوض في بحثها أو لغير ذلك من الأسباب[٤٧].

ويدحض شيخ الإسلام هذا الزعم مبينا أن معرفة أصول الدين ، كمعرفة الله تعالى ، واسمائه وصفاته ، إنما هي أساس الهداية ، وهي أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، فكيف يكون المسلمون الأوائل غير عالمين بها ؟ وكيف يكون المتأخرون أعلم بالله وأسمائه وصفاته ، وأحكم في معرفة سائر المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين والذين اتبعوهم بإحسان ، أولئك الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر الأمم ، وأحاطوا بحقائق المعارف ، وبواطن الحقائق ؟ فالظن بأن طريقة السلف هي مجرد الإيمان القلبي بألفاظ القرآن والحديث ، من غير نظر أو فقه لذلك ، بينما طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص ، إنما هو ظن فاسد ، يؤدي إلى الاعتقاد الخاطيء بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين ، بمنزلة الصالحين من العامة ، لم يتبحروا في حقائق العلم الإلهي ، ولم يتفطنوا لدقائقه ، وأن الخلف حازوا قصب السبق في هذا الصدد[٤٨].

في مجال أصول الدين ، والسؤال عنه ، ومعرفة الحق فيه يرجع إلى " الفطرة الوجدانية " على حد تعبير ابن تيمية ، فهو أمر يطلبه كل من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم ، وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر ، فكيف يُتصور أن يتخلف عنه أولئك السادة في القرون الأولى ؟ هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق وأشدهم اعراضا عن الله ، فكيف يقع في أولئك؟[٤٩] إذن ينبغي للعاقل أن يعرف أن المسائل الاعتقادية التي هي من أعظم مسائل الدين لم يكن

---

[٤٧] معارج الوصول.. مجموعة الرسائل الكبرى، ص ٤

[٤٨] الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ - ٨

[٤٩] الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ - ٨ ، وكذلك تفسير سورة الاخلاص، ص١٥٢-١٥٣

السلف جاهلين بها . ولا معرضين عنها . بل من لم يعرف ما قالوه فهو الجاهل بالحق وبأقوال السلف[٥٠].

ولقد كان المؤمنون يسألون النبى عن أدنى شُبهة تقع فى القرآن[٥١] . بما فى ذلك نساء النبى ﷺ . فعلى سبيل المثال راجعته حفصة فى قوله ﷺ "لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة "، وذكرت قوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ (مريم/٧١) فأجابها بقوله : ألم تسمعى قوله تعالى ﴿ثم ننجى الذين اتقوا﴾[٥٢] (مريم/٧٢) ؟

إن حب المعرفة الذى فطر عليه الناس كان يدفع الصحابة دون حرج إلى سؤال الرسول ﷺ عما يُعد من أمهات المسائل العقدية بل والمشكلات الفلسفية . فهذا أبو رزين العقيلى يسأل رسول الله : "أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ " فلا ينهاه الرسول عن الخوض فى مثل هذه المسائل . وإنما يجيبه قائلا : "فى عماء . ما تحته هواء . وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء"[٥٣].

ويحدثنا ابن خزيمة عن الصحابى لقيط بن عامر الذى خرج وافدا إلى الرسول ﷺ . وأخذ يسأله عن مسائل عقدية أخروية . قال لقيط : " قلت : يا رسول الله ، كيف يجمعنا (الله) بعد ما تمزقنا الرياح والبلى والسباع ؟ ... (وعن رؤية الله) قلت : يا رسول الله . كيف وهو (تعالى) شخص واحد .ونحن ملء الأرض ننظر إليه . وينظر إلينا"[٥٤].

---

[٥٠] جواب أهل الإيمان ، ص ١٣٢

[٥١] وهذا يثبت فساد قول المستشرق دى بور " وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما فى القرآن من تعارض " (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة د . أبو ريدة، ص ٧١)

[٥٢] الحديث فى صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة ، وسنن ابن ماجة : كتاب الزهد وغيرها

[٥٣] الفتوى الحموية الكبرى . ص ٣٢

[٥٤] التوحيد . ص ١٨٧ - ١٨٨

إذن فقد اهتم المسلمون منذ فجر الإسلام بمعرفة أصول الدين ، والتعمق في مسائل الاعتقاد ، ويتهم ابن تيمية كثيرا من المتكلمين بأنهم لا يعرفون أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في مسائل الأسماء والأحكام والوعد والوعيد والقدر، وغير تلك من العقائد[٥٥]. ولعلماء السلف على مر العصور[٥٦] مصنفات كثيرة في معالجة مسائل العقيدة ، وإن كان عدد كبير من هذه المصنفات فقد ، وكان من أهم عوامل فقد هذه الكتب . كما يلاحظ ابن تيمية . أن كثيرا منها أعدم لما استولى التتار بقيادة هولاكو على بغداد[٥٧].

رفض السلف لمنهج المتكلمين:

سنبين في الباب القادم . بشيء من التفصيل . تعريف علم الكلام ، وموضوعه . ومنهجه ، من خلال بعض أقوال علماء الكلام الأشاعرة ، ولكن ينبغي علينا الآن أن نلقي بصيصا من الضوء على هذا العلم توطئة لبيان موقف علماء السلف منه. فإن علم الكلام . مثله كمثل سائر العلوم . له موضوعات يختص بدراستها ، وله منهج يستخدمه أصحابه في معالجة موضوعاته . فأما موضوعات هذا العلم فهي العقائد الدينية أو الإيمانية ، وهي المتعلقة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره .

وأما المنهج فيقوم على البرهنة على هذه العقائد بالأدلة العقلية ، من أجل ذلك كان المتكلمون . على تفاوت بينهم . يسلكون مسالك منهجية شتى كتقديم العقل على النقل ، وتأويل بعض نصوص الكتاب والسنة تأويلا عقليا ، وعدم الاحتجاج

---

(٥٥) جواب أهل الإيمان ، ص ١٣١ - ١٣٢ ، الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١٧ - ١٨

(٥٦) نشطت في السنوات الأخيرة حركة تحقيق مخطوطات علماء السلف ، وبخاصة بين طلاب الدراسات العليا في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، كما أن القسم المذكور يتبنى حاليا مشروعا لطلاب الدكتوراه بعنوان "جهود علماء السلف في تقرير العقيدة "، وذلك على مر القرون

(٥٧) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١٦١

في مسائل العقيدة بأخبار الآحاد، واقحام بعض المصطلحات والنظريات الفلسفية في تقرير المسائل العقدية، وبسبب هذه الأصول المنهجية كان رفض علماء السلف وذمهم لعلم الكلام .

لقد اتفق علماء السلف والأئمة على ذم علم الكلام وذم أصحابه وتجهيلهم ، ولهم في هذا الأمر أقوال كثيرة نكتفي فيما يلي بذكر بعض الأقوال المأثورة عن الأئمة الأربعة:

١ - فقد روى عن أبي حنيفة (ت.سنة ١٥٠هـ) أنه قال : " لعن الله عمرو بن عبيد " فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لايعنيهم من الكلام " ، ومن المعلوم أن عمرو بن عبيد (ت حوالي ١٤٤) وواصل بن عطاء هما المؤسسان لفرقة المعتزلة .

٢ - وروى عن مالك بن أنس (ت.سنة ١٧٩) أنه قال : " إياكم والبدع ، قيل : يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون بإحسان"، وفي قول آخر له " الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا (يقصد المدينة المنورة) يكرهونه ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل " (يعني الفقه) .

٣ - وكان الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) يقول : " حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام".

٤ - وقال أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : " لايفلح صاحب كلام أبداً . علماء الكلام زنادقة".

وقد أفرد بعض علماء السلف كتباً لا في ذم المتكلمين ومصنفاتهم فقط . بل حتى في " تحريم النظر في كتب الكلام " ، هو عنوان كتاب لابن قدامة (حققه عبد الرحمن دمشقية ، الرياض . دار عالم الكتب . ١٤١٠ هـ) .

وقام الدكتور محمد سعيد صبري صباح[٥٨] بعرض المزيد من أقوال علماء السلف في ذم الكلام وأهله . وتتبع أهم أسباب رفضهم لهذا العلم . وحصرها في سبعة أسباب ، وهي :

---

[٥٨] في رسالته للدكتوراه بعنوان "موقف الامام ابن القيم من آراء المتكلمين": ١٠٩/١ وما بعدها . وكنت عضوا في لجنة مناقشة هذه الرسالة المقدمة

١ - خشية لله تعالى ، وامتثالا لأمره سبحانه .
٢ - خوف الفتنة من جهة ، واستغناء بالكتاب والسنة عما سواهما من جهة ثانية .
٣ - لأن مباحثه محدثة .
٤ - لأن منهجه مغاير للمنهج القرآنى فى عرض المسائل العقدية وتناولها .
٥ - لأن المبادىء التى اعتمدها أهله ، والأصول التى أصلوها تتنافى مع الدين .
٦ - لما ترتب على الاشتغال به من نتائج خطيرة ، أضرت بالأمة مجتمعاً وأفرادا ، وهى كثيرة ، ومنها : تفكك وحدة الأمة الإسلامية ، واضعافه جانب الورع لدى المشتغلين به ، وافضاؤه بأكثرهم إلى الشك والحيرة وبعضهم إلى الإلحاد.
٧ - لأنه لاجدوى له ، ولا طائل من وراء الاشتغال به.

تعقيب :

إننى أرى أن الأسباب المذكورة لرفض علماء السلف لعلم الكلام ، إنما يمكن ردها كلها إلى نقد منهج المتكلمين . فالخشية من الله تقتضى ألا يقحم فى العقيدة ماليس منها من بدع ذات مصادر أجنبية بخلاف منهج المتكلمين الذين يستمدون من الفكر الفلسفى اليونانى بعض النظريات كنظرية الجوهر الفرد ، والتفرقة بين الجوهر والأعراض ، ونظرية المداخلة والكمون وغير ذلك ، وأما خوف الفتنة فمرجعه إلى اعتناق هذه النظريات الدخيلة .

وأما الاستغناء بالكتاب والسنة . فلايعنى عدم تصنيف كتب أو رسائل فى العقيدة ، فهذا مالم يفعله علماء السلف أنفسهم ، وإنما المراد بذلك أن يستمد المصنفون من الكتاب والسنة الموضوعات التى يعالجونها فى مؤلفاتهم.

وأما أن مباحثه محدثة ، فهذا أمر نشأ من المنهج الذى أدخل فى العقيدة أمورا لم يكن عليها السلف الصالح ، ومنها مبادىء تتنافى مع الدين .

ولكن هل ذم السلف موضوع علم الكلام ، وهو دراسة مسائل العقيدة أو اصول الدين؟ وهل حقا ذهبوا إلى أن الاشتغال بهذه المسائل لاجدوى منها ولاطائل تحتها ؟ وهل ذموا علم الكلام لمجرد ما يستخدمه المتكلمون من

(=)إلى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، سنة ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م

مصطلحات محدثة ؟ وهل أنكر السلف ما كان يرمي إليه المتكلمون وهو " الرد على المبتدعة والمنحرفين عن عقائد السلف وأهل السنة " على حد قول ابن خلدون ؟ وهل أجازوا اهمال النظر في أصول الدين ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة نعرضها من خلال موقف شيخ الأسلام ابن تيمية من علم الكلام والمتكلمين .

موقف ابن تيمية من علم الكلام والمتكلمين :

١ – يبين ابن تيمية أن السلف لم يذموا جنس الكلام ، ولاذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله به رسوله ، والاستدلال بما بينه الله ورسوله ، بل ولاذموا كلاما هو حق ، بل ذموا الكلام الباطل ، وهو المخالف للكتاب والسنة ، وهو المخالف للعقل أيضا[٥٩]، فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا فى جميع نصوص القرآن بما فيها آيات الصفات وغيرها ، وفسروها بما يوافق دلالتها[٦٠].

ويؤكد شيخ الإسلام أن مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله ، إنما يتناول من استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استند إلى المقالات الباطلة[٦١].

٢ – وقد استخدم المتكلمون مصطلحات مستحدثة ، وهى ألفاظ لاتوجد فى الكتاب والسنة ، ولا فى كلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ، وقد تنازع فيها العلماء: هل يجوز استعمالها أم لا ؟ يقول ابن تيمية : " وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه ، إذا احتيج إلى ذلك ، وكانت المعانى صحيحة ... وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه ... فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك ، بل لأن المعانى التى يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام مايجب النهى عنه"[٦٢].

---

(٥٩) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١١٤

(٦٠) الاكيل فى المتشابه والتأويل ، السابقة : ٢ / ٣٠

(٦١) فى أصول الدين ، ص ١٦

(٦٢) نفس الصفحة ، وكذلك شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠

لقد دخل فى أمور العقيدة ألفاظ ومعان محدثة . " فالواجب أن يجعل ما أنزله الله من الكتاب والحكمة أصلا فى جميع هذه الأمور . ثم يرد ماتكلم فيه الناس الى ذلك . ويبين ما فى الألفاظ المجملة من المعانى الموافقة للكتاب والسنة فتقبل[٦٣]، وأما مافيها من المعاني المخالفة للكتاب والسنة فترد"[٦٤].

ويضع ابن تيمية قاعدة عامة لاستخدام المصطلحات . ويلخصها فى قوله: "الألفاظ نوعان : نوع يوجد فى كلام الله ورسوله ، ونوع لايوجد فى كلام الله ورسوله، يعرف معنى الأول ، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ، ويعرف مايعنيه الناس بالثاني . ويرد إلى الأول. هذا طريق أهل الهدى والسنة ". أما طريق أهل البدع فعلى العكس مما تقدم بيانه ، إذ يجعلون الألفاظ التى أحدثوها ومعانيها هى الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم ، ويردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم[٦٥].

---

(٦٣) يظن بعض السلفيين المعاصرين أنهم يتبعون منهج علماء السلف كابن تيمية، بينما هم يخالفون شيخ الإسلام فى بعض المسائل مثل مسألة استخدام المصطلحات المستحدثة ، فقد أفتى الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين بأن كلمة "فكر إسلامى" من الألفاظ التى يحذر عنها ، إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد ، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لانشعر ، وأما مصطلح "مفكر إسلامى" فيقول الشيخ: "فلا أعلم فيه بأسا، لأنه وصف للرجل المسلم ، والرجل المسلم يكون مفكرا" (المجموع الثمين: ٢/٢١٦ نقلا عن سليمان بن صالح الخراشى : محمد عمارة فى ميزان أهل السنة والجماعة ، دار الجواب ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م، ص٨) . ولكن ليت شعرى كيف يجيز الشيخ اثبات وجود "المفكر الإسلامى" ولايثبت وجود "الفكر الإسلامى" ؟ هل يعقل أن نثبت وجود الفاعل وننفى وجود الفعل ؟ هل يمكن اثبات وجود "المصلى" دون اثبات "الصلاة" أو اثبات وجود العالم دون اثبات العلم ؟ أليست الصلاة هى فعل المصلى والعلم هو فعل العالم؟ إن كان ذلك كذلك فإن الفكر الإسلامى إنما هو فعل المفكر الإسلامى

(٦٤) تفسير سورة الاخلاص ، ص ٧٣

(٦٥) تفسير سورة الاخلاص ، ص ١٠٥ وكذلك منهاج السنة : ٢ / ٨٩

٣ - يستهدف علماء الكلام بمؤلفاتهم الرد على المبتدعة الذين خالفوا العقائد الدينية، ودفع ماأثاروه من شبهات . وتزييف مزاعمهم. وهذا هدف جليل[٦٦] فى نظر ابن تيمية ، وإن كانت محاولاتهم فى تحقيق هذا الهدف لم تلق قبولا تاما لدى الشيخ السلفى الذى ذهب إلى أن مناقشة أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة ، وبيان حالهم ، وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين ، حتى قيل لأحمد بن حنبل : الرجل يصوم ويصلى ويعتكف . أحب إليك أو يتكلم فى أهل البدع ؟ فقال : إذا قام وصلى واعتكف ، فإنما هو لنفسه ، وإذا تكلم فى أهل البدع ، فإنما هو للمسلمين ، هذا أفضل[٦٧]. فبين أن نفع هذا عام للمسلمين فى دينهم من جنس الجهاد فى سبيل الله . إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ، ودفع بغى هؤلاء وعدوانهم على ذلك ، واجب على الكفاية باتفاق المسلمين ، ولولا من يقيمه الله لرفع ضرر هؤلاء لفسد الدين ، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب ، فإن هؤلاء إذا

---

[٦٦] ولكن فريقا آخر من علماء السلف ينهون عن الرد على أهل البدع ، ويحذرون من عواقب مجادلتهم ، ومن هؤلاء ابن بطة فى كتابه الابانة (نقلا عن رسالة حمد التويجرى : ١ / ٧٥ ومابعدها ، وكذلك اللالكائى فى كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ١ / ١٩)

[٦٧] ينسب الغزالى قولا آخر للإمام أحمد يدل على كراهيته للرد على أصحاب البدع (راجع المنقذ من الضلال ، ص ١٦٣ - ١٦٤) . وأغلب الظن أن رواية الغزالى غير صحيحة. يقول ابن تيمية : " وذكر (الغزالى) عن أحمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد . فإنه لم يكن يعرف ماقاله أحمد ولا ماقاله غيره من السلف " (تفسير سورة الاخلاص ، ص ١١٠) ومما يرجح فساد رواية الغزالى أن بين أيدينا أحد مصنفات أحمد بن حنبل . وعنوانه " الرد على الجهمية " فكيف يستقيم تأليفه هذا الكتاب مع دعوته إلى الامتناع عن الرد على أهل البدع لو صحت رواية الغزالى ؟

استولوا لم يفسدوا القلوب ومافيها من الدين إلا تبعا ، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء[٦٨].

ويتضمن علم الكلام أيضا الرد على مايثيره أهل الكتاب من شبه ، وهذا أيضا هدف عظيم في نظر ابن تيمية ، والمعروف أن المتكلمين على اختلاف فرقهم قد اشتبكوا مع أهل الكتاب في معارك عقدية من أجل الدفاع عن دينهم، ومع ذلك يرى ابن تيمية أن ردود المتكلمين غير كافية ، وهو يلومهم على عدم عنايتهم العناية اللائقة بهذا الهدف فيقول: "كثير من المصنفين في الكلام لايردون على أهل الكتاب إلا مايقولون إنه يعلم بالعقل مثل تثليث النصارى ، ومثل تكذيب محمد ، ولا يناظرونهم في غير هذا من أصول الدين . وهذا تقصير منهم ومخالفة لطريق القرآن. وقد ذكرت في الرد على النصارى من مخالفتهم للأنبياء كلهم مع مخالفتهم لصريح العقل ما يظهر به من كفرهم مايظهر"[٦٩].

وقد أفرد ابن تيمية كتبا بأسرها للرد على أهل الكتاب ، مثل " الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " ، والرسالة القبرصية . فضلا عن الفصول المتعددة التي خصصها في كثير من مصنفاته لمناقشة دقيقة لعقائدهم وفرقهم .

٤ – ويحذر ابن تيمية من خطورة اهمال النظر في أصول الدين ، والانصراف عن التعمق في دراسة مسائل العقيدة ، فيذهب إلى أن الأمة الإسلامية فيها من يحرف الكلم عن مواضعه ، فيغير معاني الكتاب والسنة . وهؤلاء هم أهل البدع ، ومن ناحية أخرى فيها أميون لايفقهون معاني الكتاب والسنة ، بل قد يظنون أن ماهم عليه من مجرد التلاوة ومعرفة ظاهر القول هو غاية الدين . وهؤلاء قد يناظرون المحرفين وغيرهم من المنافقين أو الكفار مع عدم العلم ، فإما أن تضل الطائفتان، ويصير كلام هؤلاء فتنة على أولئك ، حيث يعتقدون أن ما يقوله الأميون هو غاية الدين ، وإما أن يتبع الأميون المحرفين في بعض ضلالهم ، وهذا من بعض أسباب تغيير الملل[٧٠].

---

(٦٨) فتيا ابن تيمية في مسألة الغيبة ، مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١١٠

(٦٩) معارج الوصول ، مجموع رسائل ، ص ١٧

(٧٠) بيان الهدى من الضلال ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ١٥٥

وهكذا يعلن ابن تيمية أنه من الضروري أن تتخصص طائفة من الناس لمهمة التصدى لأهل البدع والرد على أصحاب الديانات الأخرى. فمن تخصص فى هذا المجال وتكلم لأجل الله تعالى، كان من المجاهدين فى سبيل الله، على أن يزود بالعلم، إذ لايحل للرجل أن يقفو على ماليس له به علم[٧١].

أسباب رفض قواعد المتكلمين المنهجية:

رفض علماء السلف الأصول المنهجية للمتكلمين[٧٢]، ومن أهمها مايأتى:

١ - الأدلة النقلية لا تفيد اليقين:

يذهب ابن قيم الجوزية إلى أن من كيد الشيطان بالمتكلمين " أن ألقى على ألسنتهم أن كلام الله ورسوله ظواهر لفظية لاتفيد اليقين ، وأوحى إليهم أن القواطع العقلية والبراهين اليقينية فى المناهج الفلسفية والطرق الكلامية ، فحال بينهم وبين اقتباس الهدى واليقين من مشكاة القرآن ، وأحالهم على منطق اليونان(وفلسفاتهم).... وقال لهم : تلك علوم قديمة صقلتها العقول والأذهان...."[٧٣].

وقد قام ابن القيم فى بعض مصنفاته وبخاصة كتابه الصواعق المرسلة بتفنيد أقوال المتكلمين فى هذا الأصل المنهجى من عدة وجوه ، بعد أن تساءل متعجبا: كيف تكون آراء المتكلمين تفيد اليقين وكلام الله ورسوله لايفيد اليقين ؟ ثم يجيب بقوله: "... ومعلوم قطعا أن علم الرسول بما يقوله ، وحرصه على افهامه وتعليمه، وشدة بيانه له ، وحرص أمته على فهمه ، أعظم من حرص هؤلاء المصنفين ومن يتعلم منهم ، فإذا حصل لأولئك اليقين بمعرفة مراد أرباب التصانيف. فحصول اليقين لأهل العلم بكتاب الله وسنة رسوله أولى وأحرى"[٧٤].

٢ - تقديم العقل على النقل:

أجاز المتكلمون وقوع تعارض بين العقل والنقل فى بعض المسائل، فوضعوا لذلك قاعدة عامة تقتضى تقديم العقل على النقل ، فأنكر عليهم علماء السلف هذه القاعدة وأفاض ابن تيمية فى دحضها فى كتابه الضخم الذى يدل عنوانه على

---

(٧١) فتيا فى مسألة الغيبية ، مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١١١

(٧٢) راجع الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعرى فى الباب القادم.

(٧٣) أغاثة اللهفان من مصايد الشيطان : ١ / ١٢٨

(٧٤) الصواعق المرسلة : ٢ / ٦٥١

مضمونه ، أعني كتاب "درء تعارض العقل والنقل" وكذلك فعل تلميذه ابن قيم الجوزية في كتابه " الصواعق المرسلة" حيث قال: "إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ أبي مرة (أي إبليس) فهو أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلي...". ثم تبعه الفلاسفة والجهيمة ومن تأثر بهم من المتكلمين[٧٥]. "إن هذه المعارضة بين الوحي والعقل نتيجة جهلين عظيمين: جهل بالوحي ، وجهل بالعقل"[٧٦]، فلا يجوز وقوع تعارض بينهما.

قال تعالى: ﴿ ... فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ (النساء/٥٩)، "فأمر المؤمنين عند التنازع بالرد إلى كتابه وسنة رسوله، وهذا نص في تقديم السمع"[٧٧].

٣ - وجوب التأويل العقلي:

التأويل في اللغة هو " تفعيل من آل يؤول إلى كذا ، إذا صار إليه ، فالتأويل: التصيير ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه فآل وتأول ... وقال الجوهري[*]: التأويل: تفسير ما يؤول اليه الشيء ..."[٧٨] وقد ورد اللفظ بهذا المعنى في قوله تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ... ﴾ (الأعراف/٥٣) .

والتأويل في اصطلاح السلف له معنيان : أحدهما تفسير الكلام ، وبيان معناه: فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين .

وأما المعنى الثاني للتأويل ، فهو نفس المراد بالكلام ، فإن كان الكلام أمرا أو نهيا ، فتأويله نفس فعل المأمور به ، وترك المحظور : كما قالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: " سبحانك اللهم ربنا

---

[٧٥] الصواعق المرسلة : ٣ / ٩٩٨ ومابعدها

[٧٦] السابق : ٤ / ١٢٠٧

[٧٧] السابق : ٣ / ٨٢٣ ومابعدها

[*] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ، اللغوي الشهير ، توفي سنة ٣٩٣ وقبل ٤٠٠ هـ.

[٧٨] ابن القيم : الصواعق المرسلة : ١/١٧٥-١٧٦.

وبحمدك اللهم اغفر لي " ، يتأول القرآن ، تعنى أن هذا اللفظ يعني تحقيقه في الواقع ، أو " مايؤول إليه في الخارج " على حد تعبير ابن القيم[٧٩].

أما التأويل عند المتكلمين، فإنه يتخذ من العقل أصلا في التفسير ، لأنهم . كما رأينا . أجازوا تعارض العقل والنقل . فإذا ظهر التعارض بينهما فإنهم أوجبوا تقديم العقل ، ومن ثم تأويل النص إلى مايوافق مقتضى العقل، ويرفض علماء السلف هذا النوع من التأويل، لأنه يفضي إلى تعطيل النصوص، والتجاوز بها إلى آراء دخلية.

كما أن التأويل العقلي عند المتكلمين ليس له معيار ثابت ، فيقول ابن تيمية: "ويكفيك دليلا على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل . بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب مايدعي الآخر أن العقل أحاله . ياليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة ؟ فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ماجاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟"[٨٠].

٤ – تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز :

قال ابن قدامة عند الكلام على الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم بعد أن ساق مجموعة من الآيات " وذلك كله مجاز ، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه، ومن منع فقد كابر"[٨١]، وقد استند المتكلمون في تأويلاتهم على هذا التقسيم .

إلا أن ابن تيمية رفض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، فقال: "معلوم أن أول من عرف أنه جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي ، وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، بل ولا يعرف في كلامه . مع كثرة استدلالاته وتوسعه ومعرفته الأدلة

---

[٧٩] راجع شرح العقيدة الطحاوية – المقدمة : ٢٨/١ ، ابن القيم : الصواعق المرسلة: ١ / ١٨٧

[٨٠] رسالة في أصول الدين ، ص ١٨ ، وكذلك راجع شرح العقيدة الطحاوية: ٢٥٧/١

[٨١] انظر روضة الناظر لابن قدامة ، تحقيق د.عبد العزيز السعيد ، الرياض ، جامعة الإمام ، ص ٦٤

الشرعية . أنه سمى شيئا منه مجازا ، ولا ذكر فى شيء من كتبه ذلك ، لا فى الرسالة ، ولا فى غيرها"[82].

وحذا ابن القيم حذو استاذه ابن تيمية ، فأنكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وأعلن أن هذا التقسيم لم يقل به علماء اللغة الكبار ، فضلا عن علماء السلف من الصحابة والتابعين ، فقال : " ولهذا لا يوجد فى كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبى عمرو بن العلاء والأصمعى وأمثالهم ، كما لايوجد فى كلام رجل واحد من الصحابة ، ولا من التابعين ، ولا تابع التابعين ، ولا فى كلام أحد الأئمة الأربعة ... لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، بل أول من عرف عنه فى الإسلام أنه نطق بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى (لغوى توفى سنة ٢٠٩هـ)، فإنه صنف فى تفسير القرآن كتابا مختصرا سماه مجاز القرآن ...

وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ، ولاعقليا ، ولالغويا ، فهو اصطلاح محض ، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين "[83].

وأما سبب رفض هذا التقسيم ، فيرجع إلى أنه لايستند إلى معيار ثابت ، فيقول ابن القيم : " وهذا هو الذى حدانا على تحقيق القول فى المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ، ولامنعكس ، وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل، إلى اصطلاح فاسد ، يفرقون بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين "[84]

٥ - عدم حجية أخبار الآحاد فى مسائل الاعتقاد :

بنى المتكلمون هذه القاعدة على شكهم فى صدق رواة الحديث وتجويزهم الكذب عليهم أو الغلط ، ويشبه ابن القيم هؤلاء القادحين فى أخبار الآحاد بقول أعداء الرسول ﷺ ممن يجوزون أن يكون الذى جاءه به شيطان

---

[82] مجموع الفتاوى : ٢٠ / ٤٠٣

[83] مختصر الصواعق المرسلة : ٢ / ٢٩

[84] مختصر الصواعق المرسلة : ٢ / ٢٩

كاذب . " وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق أهل الطوائف ..."[٨٥]، ويخصص ابن القيم فصلا يبين فيه أن خبر الواحد العدل يفيد العلم بأدلة كثيرة[٨٦].

أبرز سمات المنهج السلفى :

١ - هل يجوز الاستشهاد بما فى كتب أهل الكتاب ؟

يضع ابن تيمية قاعدة منهجية تنص على أنه : " يجوز الاستشهاد بما عند أهل الكتاب ، إذا وافق مايؤثر عن نبينا ، بخلاف ما إذا لا نعلمه إلا من جهتهم ، فإن هذا لا نصدقهم فيه ولا نكذبهم "

وكان قد وضع هذه القاعدة وطبقها بعد أن أثبت أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فقال : " فهذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء ، كالتوراة ، فإن السفر الأول منها : سنخلق بشرا على صورتنا"[٨٧].

وكان ابن قتيبة قد سبقه إلى تقرير ذلك ، فقال : " قرأت فى التوراة أن الله جل وعز لما خلق السماء والأرض ، قال : نخلق بشرا بصورتنا ، فخلق آدم من أدمة الأرض ، ونفخ فى وجهه نسمة الحياة"[٨٨].

وطبق ابن تيمية القاعدة المنهجية المذكورة مرة أخرى وهو بصدد مسألة اثبات وجود الماء قبل خلق السماء والأرض ، فقال : " وقد جاءت الآثار المتعددة عن الصحابة والتابعين وغيرهم بأن الله سبحانه لما كان عرشه على الماء ، خلق السماء من بخار الماء ، وأيبس الأرض ، وهكذا فى أول التوراة : الأخبار بأن الماء كان موجودا ، وأن الريح كانت ترف عليه ، وأن الله خلق من ذلك الماء السماء والأرض ، فهذه الأخبار الثابتة عن نبينا ﷺ فى الكتاب والسنة ، مطابقة لما عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى"[٨٩].

---

[٨٥] السابق : ٢ / ٣٥٨ - ٣٥٩

[٨٦] السابق : ٢ / ٣٩٤ - ٤١٢

[٨٧] نقض التأسيس : ٣/ق ٢٢٣ - ٢٢٤ ، مخطوط مصور بمكتبة جامعة الملك سعود بالرياض ، برقم ٢٥٩٠ / ٣

[٨٨] تأويل مختلف الحديث ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ص ١٤٩

[٨٩] الصفدية : ٢ / ٨٣ ، طبع القاهرة ، مكتبة ابن تيمية

٢ - التحذير من تكفير كل مخالف :

المسارعة إلى تكفير المخالفين ليست سمة من سمات منهج أهل السنة والجماعة ، بل لهم أقوال في التنديد بهذه السمة المذمومة التي تورث الكراهية والبغضاء بين طوائف الأمة ، فابن بطة يأخذ على أهل البدع أن " كل واحد منهم قد انتحل لنفسه دينا ينصره ، وربا يعبده ، وله علي ذلك أصحاب يتبعونه ، وكل واحد منهم يكفر من خالفه ، ويلعن من لايتبعه..."[٩٠].

ويحكي ابن بطة عن الإمام الشافعي كراهيته لأهل الأهواء ، وقوله : إن "أحدهم إذا خالفه صاحبه قال : كفرت ، وإنما يقال فيه أخطأت"[٩١].

ويبين ابن تيمية الفرق بين موقف أهل السنة والفرق الأخرى في مسألة تكفير المخالفين ، فيقول : " والخوارج تكفر أهل السنة والجماعة ، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم ، وكذلك أكثر الرافضة ، ومن لم يكفر فسّق ، وكذلك أكثر أهل الأهواء يتبعون رأيا ، ويكفرون من خالفهم فيه ، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذى جاء به الرسول ، ولا يكفرون من خالفهم فيه ، بل هم أعلم بالحق ، وأرحم بالخلق"[٩٢].

تعقيـــــب:

ليت علماء السنة تمسكوا بهذا الأصل المنهجي العظيم ، وتمكنوا من تطبيقه عند معالجتهم لجميع المسائل لدى المخالفين لهم ، ولكن للأسف، عند التطبيق نسى بعضهم ما نادوا به ، فهاهو الإمام ابن بطة . على سبيل المثال . يكتب بابا في: "تكفير من قال إن القرآن مخلوق ، وبيان ردته وزندقته"[٩٣]، ولعل من أهم أسباب تكفير

---

[٩٠] الإبانة : ١ / ٥٣٥ ، نقلا عن السابق : ٢ / ٧٢٣

[٩١] منهاج السنة : ٥ / ١٥٨

[٩٢] الإبانة : ق٣ / حـ ٢ / ٥ ، نقلا عن رسالة التويجرى : ٢ / ٧٤٣

[٩٣] الفتاوى : ٢١٧/٢٠ ولمزيد من المعلومات عن هذه المسألة المنهجية انظر لابن تيمية أيضا: القواعد النورانية الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقى،ط ٢.، الرياض ، مكتبة المعارف ، ١٤٠٤هـ ، ص ١٢٨ ، صالح المقلبـي: العلم الشامخ ، ص ٤١٢

بعض الفرق لبعض هو الحكم على المخالف بلوازم مذهبه . ولكن هل لازم اللازم لازم؟ لقد سئل ابن تيمية هذا السؤال فقيل له : هل لازم المذهب مذهب أم لا ؟ فأجاب . رحمه الله . بما يلي : " الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب إذا لم يلتزمه ... ولو كان لازم المذهب مذهبا ، للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة ، فإن لازم هذا القول يقتضى أن لايكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة"[٩٤].

٣ - وسطية المنهج السلفي:

يقول ابن تيمية : " وأهل السنة والجماعة فى الإسلام كأهل الإسلام فى أهل الملل ، فهم وسط فى باب صفات الله ﷻ . بين أهل الجحد والتعطيل ، وبين أهل التشبيه والتمثيل ... وهم وسط فى باب أفعال الله ﷻ . بين المعتزلة المكذبين بالقدر والجبرية النافيين لحكمة الله ورحمته وعدله ، والمعارضين بالقدر لأمر الله ونهيه وثوابه وعقابه ، وفى باب الوعد والوعيد : بين الوعيدية الذين يقولون بتخليد عصاة المسلمين فى النار ، وبين المرجئة الذين يجحدون بعض الوعيد وما فضل الله به الأبرار على الفجار ، وهم وسط فى أصحاب رسول الله ﷺ بين الغالى فى بعضهم الذى يقول فيه بالهية أو نبوة أو عصمة ، والجافى فيهم الذى يكفر بعضهم أو يفسقه وهم خيار الأمة"[٩٥].

٤ - كيفية جدال المخالفين :

يتبع العلماء السلفيون كابن تيمية طريقتين فى محاورة المخالفين لهم ومناظرتهم وجدالهم ، والطريقتان تستهدفان غاية واحدة ، وهى اثبات صحة مذهب السلف وابطال مذهب المخالف ، وإن اختلف اتجاه كل منهما عن الأخرى .

أ - فأما أحدى هاتين الطريقتين فتبدأ باقرار المذهب الصحيح ، ثم عرض المذهب المخالف. وفى بيان هذا المنهج فى الرد على المخالفين ، يقول ابن تيمية: "ونحن نذكر ما يستفاد من كلام النبى ﷺ ، فإن هذا هو المقصود ، فلا نذكر اختلاف الناس ابتداء ، بل نذكر من ذلك فى ضمن بيان ما يستفاد من كلام الله

---

[٩٤] الجواب الصحيح : ١/٨٠٦

[٩٥] الإبانة : ١/٥٥٥ ، نقلا عن رسالة التيويجرى : ٢ / ٧٢٢

ورسوله ، ما يبين أن رد موارد النزاع إلى الله وإلى رسوله خير وأحسن تأويلا ، وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة"[96].

ب - أما الطريقة الأخرى فهي أقرب إلى الطريقة السقراطية إلى حد ما ، وبينها شيخ الإسلام ، بعد أن ينسبها إلى الإمام أحمد بن حنبل ، فيقول: "وهذا من حسن معرفة أبي عبد الله - رحمه الله - فإن المبتدع الذي بنى مذهبه على أصل فاسد ، ينبغي إذا كان المناظر مدعيا أن الحق معه ، أن يبدأ بهدم ما عنده ، فإذا انكسر ، وطلب الحق ، فاعطاه إياه ، وإلا فما دام معتقدا نقيض الحق ، لم يدخل الحق إلى قلبه ، كاللوح الذي كتب فيه كلام باطل ، امحه أولا ، ثم اكتب فيه الحق "[97].

---

[96] الإيمان ، ص ١

[97] جواب أهل العلم والإيمان ـ مجموع الفتاوى : ١٥٨/٧ ـ ١٥٩

الفصل الثاني
المذهب السلفي

المبحث الأول: التوحيد : معناه ، منزلته ، أقسامه

المبحث الثاني: توحيد الربوبية

المبحث الثالث : توحيد الألوهية

المبحث الرابع: توحيد الأسماء والصفات

المبحث الخامس: كلام الله

المبحث السادس : رؤية الله يوم القيامة

المبحث السابع: الملائكة

المبحث الثامن: النبوات

المبحث التاسع: الأخرويات

المبحث العاشر: القضاء والقدر

المبحث الحادى عشر: مسائل الإيمان

المبحث الثانى عشر: الإمامة

المبحـث الأول

التوحيد : معناه ، منزلته ، أقسامه

معناه الاصطلاحي :

يطلق لفظ "التوحيد" ويراد به معنيان: معنى عام ومعنى خاص:

١ - المعنى العام :

فأما المعنى العام المتسع لمصطلح التوحيد فيقصد به العلم الذى يدور البحث فيه حول موضوعات العقيدة بأسرها ، وسمي بهذا الاسم لأن التوحيد هو أشرف موضوعات العقيدة ، وهذه الموضوعات هى أصول الدين ، ولهذا يسمى هذا العلم أيضا باسم علم أصول الدين تمييزا له عن العلم الذى تدرس فيه فروع الدين ، وهو علم الفقه ، ويطلق أيضا على علم التوحيد اسم الفقه الأكبر على نحو ما سماه أبو حنيفة النعمان .

ومن الأسماء التى يرفض علماء السلف إطلاقها على هذا العلم : علم الكلام للأسباب التى ذكرناها فى المبحث السابق .

ويبين ابن أبى العز منزلة هذا العلم ، فيقول : "... فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم ، إذ شرف العلم بشرف المعلوم ، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع ، ولهذا سمى الإمام أبو حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ ما قاله وجمعه فى أوراق من أصول الدين : الفقه الأكبر[١]، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة ، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة ، لأنه حياة القلوب ... "،[٢] ويرفض شارح الطحاوية طرق المتكلمة والمتفلسفة فى معالجة موضوعات هذا العلم ، لأنها تقحم فيه ما ليس منه ، فيجب " أن يصان عن يدخل فيه ما ليس منه"[٣].

---

[١] وهى رسالة صغيرة الحجم منسوبة إلى الإمام أبى حنيفة

[٢] شرح الطحاوية : ١ / ٥ - ٦

[٣] السابق : ١ / ١٥ - ١٦

٢ - المعنى الخاص :

وأما المعنى الخاص للتوحيد ، فهو توحيد الله تعالى ، وقد اختلف علماء السلف في تقسيم التوحيد بهذا المفهوم : فمنهم من قسمه إلى قسمين ، ومنهم من جعله ثلاثة أقسام ، بل إن أحدهم ، وهو ابن أبي العز ، تارة يقسمه قسمة ثنائية. فيقول التوحيد عند السلف نوعان : الأول : توحيد الربوبية وهو ... الثاني توحيد الألوهية ومعناه ... "[٤]، وتارة أخرى يقسمه قسمه ثلاثية ، فيقول في موضع آخر من نفس الكتاب : " التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع : أحدها الكلام في الصفات ، والثاني توحيد الربوبية ... والثالث توحيد الإلهية ... "[٥]

تعقيـــــب :

الخلاف حول تقسيم التوحيد إنما هو خلاف صوري ، ذلك لأن القسم الثالث الذي لم يرد في القسمة الثنائية ، وهو توحيد الأسماء والصفات ، هو متضمن في توحيد الربوبية ، على ما سنرى بعد قليل.

---

[٤] السابق : ١ / ١٧ ، وكذلك ١ / ٤٢

[٥] السابق : ١ / ٢٤ ، راجع أيضا ابن تيمية : الفتاوى : ١٠ / ٢٨٤

المبحث الثانى

توحيد الربوبية

(معرفة الله وإثبات وجوده)

هو " توحيد فى الإثبات والمعرفة "[6]، " وهو الاعتقاد بأن رب العالم وخالقه واحد وليس اثنين وهو الرب سبحانه جبلت الفطر السليمة على الإقرار به[7]، والخضوع له ، والإيمان بما له من الأسماء والصفات ، على وفق ما جاء فى الكتاب والسنة . فتوحيد الأسماء والصفات داخل فى توحيد الربوبية[8]".

وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم ، بل القلوب مفطورة على الإقرار به ، أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات كما قالت الرسل عليهم السلام . فيما حكى الله عنهم . ﴿ قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (إبراهيم / ١٠) وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون ، وقد كان مستيقنا به فى الباطن ...[9].

ولهذا قال : (وما رب العالمين) ؟ على وجه الإنكار له وتجاهل العارف... وقد زعم طائفة[10] أن فرعون سأل موسى مستفهما عن الماهية ... وهذا غلط ، وإنما هو استفهام إنكار وجحد ...

(كما أن) المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأن خالق السموات والأرض واحد كما أخبر تعالى عنهم بقوله ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ (لقمان / ٢٥) ... ومثل هذا كثير فى القرآن"[11].

---

(٦) شرح الطحاوية : ١ / ٢٤

(٧) فى الأصل : بالله

(٨) شرح الطحاوية : ١ / ١٧

(٩) كما حكى الله عنه وعن قومه راجع : الإسراء / ١٠٢ ، النمل / ١٤

(١٠) كابن حزم على ما سنرى فى حديثنا عن الظاهرية

(١١) شرح الطحاوية : ١ / ٢٥ - ٢٦

ولم يكن هذا الإقرار مقصورا على مشركى العرب ، بل يشمل أيضا الأمم السابقة كما حكى الله عن قوم صالح (راجع سورة النمل / ٤٥ - ٤٩) .

إن الآيات القرآنية تصرح بأن معرفة الله إنما هى فطرة فطر عليها الناس جميعا لقوله تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾ (الأعراف / ١٧٢) وظاهر الآية يدل على أن الله تعالى خاطب البشر جميعا ، منذ آدم حتى قيام الساعة وهم فى عالم الذر ، فى ظهور آبائهم ، بكيفية مجهولة ، وأخذ عليهم الميثاق أو العهد على الإقرار بربوبيته تعالى . أى فطرها على معرفته ، وجعل فى جبلتهم الاعتراف به ، وخلقهم شاهدين على ذلك . ولكن توحيد الربوبية وحده لا يكفى للإيمان. يقول ابن بطة: "فإنك لست تلقي أحدا من أهل الملل . وإن كان كافرا . إلا وهو مقر بأن الله ربه وخالقه ورازقه ، وهو فى ذلك كافر "[١٢] لأن توحيد الربوبية وحده " لا يحصل به الواجب ، ولا يخلص بمجرده عن الإشراك ... بل لابد أن يخلص لله الدين ، فلا يعبد إلا إياه"[١٣] أى لابد من توحيد الألوهية الذى سنعرض له بعد قليل .

ولئن صح أن معرفة الله فطرية، فهل يعنى هذا عدم جدوى الأدلة العقلية على وجوده تعالى؟ يذهب بعض الكتاب السلفيين . إلى أن الإنسان ليس فى حاجة إلى البرهنة على وجود الله[١٤]، وأن المتكلمين والفلاسفة قد أفنوا أعمارهم فى مسألة لا طائل تحتها ولا جدوى منها وهى مسألة إثبات وجود البارى أى تقرير توحيد الربوبية.

بيد أن هذا الحكم ليس صحيحا على اطلاقه. يقول ابن تيمية: "إن الإقرار بالخالق وكما له يكون فطريا ضروريا فى حق من سلمت فطرته .. (ولكن) قد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة ، وأحوال تعرض لها"[١٥].

---

[١٢] الإبانة : ق٢ : ٢ / ٧٣ نقلا عن رسالة التويجرى : ١ / ٩٤

[١٣] ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم : ٢ / ٨٥٥

[١٤] راجع الزميل د. فاروق دسوقى فى كتابه : محاضرات فى العقيدة الإسلامية ، ص ٣٣

[١٥] تفضيل الاجمال ــ مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ٤١

إن المعرفة الإنسانية ليس مصدرها الفطرة وحدها . بل إلى جانبها المصدر الآخر . وهو الاكتساب . وقد تكون المعرفة المكتسبة موافقة للفطرة فتدعمها ، كما قد تكون معارضة لها فتغيرها ، وقد تطغى عليها وتفسدها ، والكفر في أصله اللغوى الغطاء، وفي معناه الديني طمس للفطرة وتغيرها بتأثير عوامل مكتسبة من البيئة عن طريق التربية والتعليم ، وهذا ما يستفاد من الحديث المشهور " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه " (رواه الشيخان وغيرهما) .

فأما من احتفظوا بفطرتهم سليمة ، فهم يقرون بوجوده ﷻ ، ولكن ماذا عمن فسدت فطرتهم ، فأنكروا وجوده تعالى ؟ إنهم بمنزلة المرضى الذين يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب حالاتهم المرضية ، وكذلك من كان به سفسطة ، ومرضت فطرته في بعض المعارف ، لزم أن يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية . وهي الأدلة التي تحوجه إلى النظر والتفكير ، فتزيل سفسطته ، وتحوجه إلى الاعتراف بالحق تعالى ومن أجل ذلك سلك النظار في معرفة الصانع طرقا شتى ، قد تكون صحيحة ، وقد تكون فاسدة[١٦]. فأما الأدلة الفاسدة في ميزان أهل السنة والجماعة فهي كبعض أدلة المتكلمين والفلاسفة ، وأما الأدلة الصحيحة فهي التي أقرها أئمة أهل السنة وعلماء السلف.

وقد يحتاج بعض الناس إلى الأدلة العقلية على إثبات وجود البارى تعالى ، لأن اشتغالهم بالنظر الطويل في الأمور الدقيقة جعلهم يرفضون كل معرفة لا تأتي بهذه الطريقة ، فكلما كان طريق المعرفة أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول ، كان أنفع لهم ، لأنهم اعتادوا هذا النظر ، فإذا كان الدليل قليل المقدمات ، أو كانت المعرفة جلية ، لم يفرحوا بذلك ، فما العمل حيال رجل من هذا النمط ؟ يجيز ابن تيمية أن تستعمل مع مثل هذا الرجل الطرق الكلامية أو المنطقية لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم بالمطلوب . وهو الإقرار بالربوبية . متوقفا عليها ، ولكن لأن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم ، أو ما يمكن لغير الأذكياء معرفته . لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات وهذا يسلك معه هذه السبيل[١٧].

---

[١٦] ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٣٠ - ٢٣١

[١٧] السابق ، ص ٢٥٥

أدلة علماء السلف على وجود البارى :

سئل الأئمة الأربعة عن أدلة وجود الله ، فلم يمنعهم الإقرار بأن معرفته تعالى فطرية ، من الإجابة عما سئلوا عنه ، ويمكن أن تندرج معظم أدلتهم تحت الدليل المعروف باسم دليل السببية ، أو دليل العناية الإلهية ، ومن ذلك ما يأتي:

١ - "يحكى عن أبى حنيفة . رحمه الله . أن قوما من أهل الكلام أرادوا البحث معه فى تقرير توحيد الربوبية فقال لهم : أخبرونى . قبل آن نتكلم فى هذه المسألة . عن سفينة فى دجلة ، تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها ، وتعود بنفسها ، فترسى بنفسها ، وتتفرغ وترجع ، كل ذلك من غير أن يديرها أحد ؟ قالوا: هذا محال لا يمكن أبدا ، فقال لهم : إذا كان هذا محالا فى سفينة ، فكيف فى هذا العالم كله ، عُلْوه وسفله ؟ وتحكى هذه الحكاية عن غير أبى حنيفة أيضا"[١٨].

٢ - ويروى عن الإمام مالك بن أنس أن الخليفة هارون الرشيد سأله عن وجود الخالق تعالى فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنغمات.

٣ - وعن الشافعى أنه سئل عن ذلك ، فقال هذا ورق التوت طعمه واحد ، تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم ، وتأكله النحل فيخرج منه العسل ، وتأكله الشاء والبقر والأنعام فتلقيه بعرا وروثا ، وتأكله الظباء فيخرج منه المسك . وهو شئ واحد .

٤ - وعن أحمد بن حنبل أنه سئل عن ذلك أيضا ، فقال : ههنا حصن حصين أملس ، ليس له باب ولامنفذ ، ظاهره كالفضة البيضاء ، وباطنه كالذهب الإبريز ، فبينا هو كذلك إذا انصدع جداره ، فيخرج منه حيوان سميع بصير ذو شكل حسن ، وصوته مليح . يعنى بذلك البيضة إذا خرج منها الديك[١٩].

٥ - ويقرر ابن تيمية هذا الدليل أيضا ، ويعده دليلا قرآنيا وفطريا وعقليا فى آن واحد، إذ أن كل ما فى الوجود ، إنما هو مفتقر إلى الله فى إيجاده ، محتاج إليه تعالى، لأن العالم حادث . والحادث لابد له من محدث فيلزم من وجود العالم وجود الصانع ، وهذا ما يقتضيه العقل .

أما أن الدليل قرآنى فيتبين من مثل قوله تعالى ﴿ أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون ﴾ (الطور / ٣٥) فهذه الآية فيها تقسيم حاصر ، فمن ناحية نجد

---

[١٨] شرح العقيدة الطحاوية : ١/٣٥ - ٣٦

[١٩] حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول : ١/٣٩

التساؤل: أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ وهذا ممتنع في بداية العقول ، إذ أن لكل معلول علة، ومن ناحية أخرى نجد التسأول الثاني : أم هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم.

وأما أن الدليل فطرى ، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الإنكار ، ليبين أن هذه القضية التي استدل عليها فطرية بديهية مستقرة في النفوس ، فلا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذى أحدث نفسه[٢٠].

٦ – ويحذو ابن القيم حذو شيخه ابن تيمية فيقرر أيضا دليل خلق الإنسان بطريقة تشبه تماما طريقة شيخه[٢١] كما يستدل ابن القيم على وجود الله تعلى بخلق السموات والأرض ، فيذكر قوله تعالى ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض...﴾ (آل عمران / ١٩١) ثم يقول: " فلا ريب أن خلق السموات والأرض من أعظم الأدلة على وجود فاطرهما"[٢٢].

ويعرض ابن القيم لدليل العناية فيقول : " فإنك إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع آلاته ومصالحه وكل ما يحتاج إليه ... ففى هذا أعظم دلالة وأوضحها على أن العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم"[٢٣]. وفي موضع آخر يفيض ابن القيم فى عرض مظاهر العناية الإلهية الدالة على وجود الخالق المدبر "فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والمنافع مخزونة كالذخائر ، كل شئ منها لأمر يصلح له..."[٢٤].

---

[٢٠] الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٢ : وراجع أيضا الصفدية : ١/٢٦ – ٢٧

[٢١] راجع : مختصر الصواعق المرسلة : ١ / ١١٠ – ١١١

[٢٢] مفتاح دار السعادة : ٢ / ١٩٨

[٢٣] السابق : ١ / ٢٠٦

[٢٤] مختصر الصواعق المرسلة : ١ / ٣٠٣ – ٣٠٤

المبحث الثالث

توحيد الإلهية

ذكرنا أن علماء السلف يعلنون أن توحيد الربوبية وحده لا يكفي لكي يوصف المرء بأنه موحد . يقول ابن أبي العز " فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية ... وهو مع ذلك إن لم يعبد الله وحده ، ويتبرأ من عبادة ما سواه ، كان مشركا من جنس أمثاله من المشركين"[٢٥]، " فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الإلهية"[٢٦].

فما المقصود بهذا النوع من التوحيد ؟ وما معنى وصفه بالإلهية أو الألوهية ؟ وما مكانته في أقسام التوحيد ؟ يقول ابن تيمية : " والإله هو المألوه أي المستحق لأن يؤله أي يعبد ، ولايستحق أن يؤله ويعبد إلا الله وحده وكل معبود سواه من لدن عرشه إلى قرار أرضه باطل ... وقد غلط طائفة من أهل الكلام فظنوا أن الإله بمعنى الفاعل ، وجعلوا الإلهية هي القدرة والربوبية ، فالإله هو القادر وهو الرب"[٢٧]، "فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية . وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن(الأشعري) وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله..."[٢٨].

بل إن توحيد الإلهية "هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل ، ونزلت به الكتب ... وهو عبادة الله وحده لا شريك له"[٢٩]. ويبين شارح الطحاوية أن القرآن مملوء بالآيات التي تقرر توحيد الإلهية ، كما يجعل القرآن من توحيد الربوبية دليلا

---

[٢٥] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٣٦

[٢٦] السابق : ١ / ٣٢

[٢٧] الفتاوى : ١ / ٢٠٢ - ٢٠٣

[٢٨] درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٢٢٦

[٢٩] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٨ - ٢٩

على توحيد الإلهية ، فيوجه الله تعالى الخطاب[30] للمشركين: إنكم إذا كنتم تعلمون أنه لا خالق إلا الله ، فلم تعبدون غيره وتجعلون معه آله أخرى؟[31].

وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس ، فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزا ، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها[32].

وقد عنى القرآن بتقرير توحيد الإلهية فى مثل قوله تعالى ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (الإسراء / ٢٣) ، وقوله ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا ﴾(التوبة/٣١) وغير تلك الآيات كثير[33]. وبهذا النوع من التوحيد يتحقق معنى شهادة لا إله إلا الله .

ومما يتنافى مع توحيد الألوهية والعبادة الخالصة لله الكهانة ، والسحر، والتنجيم ، والبناء على القبور ، وشد الرحال إليها ، ونحو ذلك.

---

[30] راجع سورة النمل / ٥٩ - ٦٠

[31] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٣٦

[32] السابق : ١ / ٤١ ، وراجع الأعراف / ١٩١ ، النحل / ١٧ ، الإسراء / ٤٢

[33] راجع النحل/ ٥١، الإسراء/ ٣٩، القصص/ ٨٨ (شرح العقيدة الطحاوية: ٤٧/١)

المبحث الرابع

توحيد الأسماء والصفات

المطلب الأول

تمهيد :

كان اليهود مشبهة ، شبهوا الخالق بالمخلوق ، وكان الرواقيون مجسمة ، زعموا أن كل موجود جسم ، والله تعالى موجود ، فهو جسم ، وكانت الديانة اليهودية والفلسفة الرواقية من أهم مصادر انتقال التشبيه والتجسيم إلى العالم الإسلامي ، وفشا التشبيه والتجسيم بين بعض الفرق ، فأدخل هشام بن الحكم التشبيه في عقائد الإمامية الإثنى عشرية ، وأعلن محمد بن كرام وأتباعه الكرامية أن الله جسم لا كالأجسام ، وتسرب التشبيه والتجسيم إلى بعض المفسرين كمقاتل بن سليمان وبعض أهل الحديث ممن لقبوا بالحشوية .

وكانت النزعة المادية هى السائدة لدى المشركين فى أيام الرسول ﷺ ، إذ كانت عبادة الأصنام فى الجاهلية هى قمة التشبيه والتجسيم ، فجاء الإسلام مناهضا للعقائد الوثنية المشركة. يقول ابن خزيمة : " إن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ : انسب لنا ربك (تشبيها للرب بالناس الذين تربط بينهم الأنساب) ، فأنزل الله قل هو الله أحد ... (سورة الإخلاص) ، فأخبر أنه لم يكن له شبه"[٣٤] وينقد ابن خزيمة أحد المشبهة والمجسمة فيروى عن هشام بن عروة عن أبيه قال: " قدمت على عبد الملك (؟) فذكرت عنده الصخرة التى ببيت المقدس ، فقال عبد الملك : هذه صخرة الرحمن التى وضع عليها رجله ، فقلت : سبحان الله ! يقول الله تبارك وتعالى ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾ (البقرة/٢٥٥)، وتقول: وضع رجله على هذه ؟ يا سبحان الله ! إنما هذه جبل وقد أخبرنا الله أنه ينسف نسفا فيذرها قاعا صفصفا"[٣٥].

وبازاء الغلو فى التشبيه ، والتطرف فى التجسيم ، كان رد فعل المعتزلة ومن حذا حذوهم فى تأويل الصفات الخبرية التى وجد فيها المشبهة والمجسمة تدعيما لمذاهبهم . وكما رفض علماء السلف مذاهب المجسمة رفضوا أيضا طريقة المعتزلة فى مقاومة أضادهم المشبهة والمجسمة ، إذ أدرك علماء السلف أن طريق المعتزلة ينتهى إلى التعطيل.

---

[٣٤] ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٤١

[٣٥] السابق ، ص ١٠٨ ، وراجع سورة طه/ ١٠٦

طريقة السلف فى إثبات الأسماء والصفات إجمالا

الاتباع لا الابتداع :

يبين ابن خزيمة طريقته وسائر علماء السلف فى إثبات الأسماء والصفات ، فيقول : " فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر، مذهبنا أن نثبت لله ما أثبته الله لنفسه ، ونقر بذلك بألسنتنا ، ونصدق بذلك بقلوبنا ... وعز ربنا عن مقالة المعطلين..."[٣٦].

ويوضح ابن تيمية طريقة السلف فى هذا النوع من التوحيد ، فيقول: "أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله نفيا وإثباتا ، فيثبت لله ما أثبته لنفسه ، وينفى عنه ما نفاه عن نفسه وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ولا تعطيل ، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ... فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفى مماثلة المخلوقات ، إثباتا بلا تشبيه ، وتنزيها بلا تعطيل كما قال تعالى ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾"[٣٧] (الشورى/١١). هكذا كان السلف يثبتون الصفات كما وردت فى الوحيين دون تشبيه ، ودون الخوض فى الكيفية لأنها مجهولة.

ويؤكد ابن القيم بيان شيخه لطريقة السلف ، فيقول: " فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه ، ولم يجحدوا صفاته ، ولم يشبهوها بصفات خلقه ، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظا ولا معنى بل أثبتوا له الأسماء والصفات ، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات"[٣٨].

ولكن هل يجوز أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه ، كما وصفه الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا بأنه تعالى عقل وعاقل ومعقول وعاشق

---

[٣٦] التوحيد ، ص ٢٦

[٣٧] التدمرية، تحقيق د.محمد السعوى، الرياض، العبيكان، ١٤٠٥ ، ص ٦ - ٨

[٣٨] شرح الطحاوية : ١ / ٢٦٠ - ٢٦١

ومعشوق ؟ يقول ابن أبى العز : " وليس لنا أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ولا وصفه به رسوله نفيا ولا إثباتا ، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون"[٣٩].

استعمال قياس الأولى :

يستخدم فى إثبات الصفات الإلهية "قياس الأولى"، وفحواه هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به مثل أن يقال إن كل كمال ثبت للممكن أو للمحدث (المخلوق) ، ولا نقص فيه بوجه من الوجوه ، فالله الخالق أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، ثبت للمخلوق المربوب المدبَر ، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبِره ، وهو أحق به منه ، وأن كل نقص وعيب . وهو سلب هذا الكمال . إذا وجب نفيه عن شئ من أنواع المخلوقات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى[٤٠].

تعقيـــب :

أليس هذا القياس قريب من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد الذى نقده علماء السلف وعابوا على من استعمله من المتكلمين؟ أفليست قوة الباه، والقدرة على التناسل ، وصلابة العضلات ، ونعومة الشعر وغير تلك من الصفات تعد كمالا للمخلوق ؟ ألا يستلزم تطبيق قياس الأولى أن نصف بها الخالق ﷻ ؟ ألم يكن فى المبدأ السابق "الاتباع لا الابتداع" كفاية ؟

صلة الذات بالصفات :

أثار المتكلمون مشكلة البحث فى الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها ، فذهب المعتزلة إلى أن القول بأن الصفات غير الذات يفضى إلى القول بتعدد القدماء . وهذا ينافى التوحيد ، فانتهوا إلى أن الصفات هى عين الذات ، أو قالوا عنها: إنها هى هو. ويلاحظ ابن تيمية أن مذهب المعتزلة يستلزم إثبات حى بلا حياة، وعالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، ومثلهم فى ذلك كمثل من أثبت متحركا بلا

---

[٣٩] السابق : ١ / ٨٧ - ٨٨ ، وراجع أيضا ابن القيم : مختصر الصواعق المرسلة:١/٢١٥ - ٢١٧

[٤٠] الصفدية : ١ / ١٠٣ - ١٠٤

حركة ، ومتكلما بلا كلام ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم الفاعل ، ونفى مسمى المصدر اللازم لاسم الفعل ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا[41].

وإذا صح أن الصفات ليست هى هو ، فهل هى غيره ؟ ينفى ابن تيمية ذلك أيضا ، فقد ثبت عن الرسول ﷺ أنه قال "من حلف بغير الله فقد أشرك" (رواه أبو داود وأحمد) ، وثبت عنه أيضا أنه حلف بعزة الله ، وحلف بعمر الله (البخارى : كتاب الإيمان) ونحو ذلك من صفاته . فعلم أن الحالف بصفاته ليس حالفا بغيره ، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول : إنها غيره ، لكان الحلف بها حلفا بغيره .

إن البحث فى صلة الذات بالصفات مشكلة مصطنعة مستحدثة ، ولذلك فقد " امتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله : كلامه ، وعلمه ، ونحو ذلك : أنه غير له ، أو أنه ليس غيره "[42].

---

[41] السابق : ١ / ١٠٧ - ١٠٨

[42] بدائع الفوائد : ١ / ١٧٠ ، وكذلك مدارج السالكين : ٣ / ٣٨٣ - ٣٨٤

المطلب الثاني

إثبات الصفات تفصيلا

تقسيم الصفات :

يقول الشهرستاني : " اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة ... ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه..."(٤٣).

ويستفاد مما تقدم أن تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية أو عقلية وخبرية لم يكن معروفا عند علماء السلف الأوائل ، ولكن المتأخرين لجأوا إلى هذه التقسيمات بعد ظهور الفرق ، والناظر في مصنفات متأخري علماء السلف كابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن أبي العز يلاحظ تقسيمات ثنائية متعددة للصفات الإلهية ، من أهمها ما يلي :

أ - تقسيم الصفات إلى عقلية وخبرية ، فأما الأولى فهي الصفات التي تثبت بالعقل والسمع معا وأما الأخرى فهي الصفات التي لا تثبت إلا بالسمع فقط كالوجه واليدين ونحو ذلك .

ب - تقسيم الصفات إلى ذاتية أزلية وأخرى فعلية اختيارية ، فأما الأولى فهي التي لا تنفك عن ذاته تعالى ، وأما الصفات الفعلية فهي التي يتصف بها بمشيئته واختياره كالنزول والضحك والغضب ونحو ذلك .

الصفات الذاتية الأزلية :

أثبت السلف لله تعالى الصفات الذاتية الأزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات التي يمكن إثباتها بالعقل فضلا عن السمع ، كما أثبتوا جميع الصفات الخبرية التي لا يمكن إثباتها إلا بالسمع ، على النحو التالي :

---

(٤٣) الملل والنحل ، ص ٩٢ ، وكذلك راجع المقريزى : الخطط والآثار: ٣٥٦/٢

أ ـ الصفات العقلية : ومن هذه الصفات :

صفة العلم :

يذكر ابن خزيمة أن الجهمية المعطلة (يقصد المعتزلة) يقولون : إن الله هو العالم ، وينكرون أن لله علما مضافا إليه من صفات الذات ، ويدحض الإمام السلفى هذه المقولة بقول الله تعالى ﴿ أنزله بعلمه ﴾ (النساء/١٦٦) فأعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه ، وأخبرنا جل ثناؤه أن ما من أنثى تحمل أو تضع ﴿ إلا بعلمه ﴾ (فاطر/١١ ، فصلت/٤٧) فأضاف الله إلى نفسه العلم ، ويوجه ابن خزيمه سؤالا لمن أنكروا أن يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات ، فيقول لهم : خبرونا عمن هو عالم بالسر والنجوى وهو بكل شئ عليم : أله علم أم لا علم له ؟ فلا جواب لهم عن هذا السؤال إلا بالهرب[٤٤].

صفتا السمع والبصر :

أثبت المعتزلة البصريون لله صفتى السمع والبصر ، فقالوا: إنه تعالى سميع بصير ، ولكن المعتزلة البغدادية تأولوا هاتين الصفتين ، فذهبوا إلى أن وصف الله بأنه سميع بصير يعنى أنه عالم بالمدركات[٤٥].

واستنكر علماء السلف هذا التأويل ، وأبطله ابن بطة مبينا أن الله فرق بين السمع والبصر فى قوله تعالى ﴿ إننى معكما أسمع وأرى ﴾[٤٦] (طه/٤٦) .

واستدل علماء السلف على إثبات هاتين الصفتين بالآية السابقة وكثير غيرها[٤٧]، وببعض الأحاديث الصحيحة كالحديث الذى رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ، ولا ينظر إليهم، ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب. وعائل مستكبر " (مسلم: كتاب الإيمان)،

---

(٤٤) ابن خزيمة : التوحيد ، ص ١٠

(٤٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨

(٤٦) مخطوط مختصر الإبانة: ل ١٨٩ - ١٩٠ب، نقلا عن رسالة التويجرى:١/١٩٦

(٤٧) راجع الشورى/١١ ، المجادلة/١ ، آل عمران/١٨١ ، الزخرف/٨٠ ، النساء/٥٨ وغيرها

وعن عمر أنه ﷺ قال : " لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء " (البخارى : كتاب اللباس . ومسلم : كتاب اللباس والزينة) ، وبما ورد عن عائشة أنها قالت: " الحمد لله الذى وسع سمعه الأصوات " ثم ذكرت قصة المجادلة (النسائى) وغير ذلك من الآثار.

ولم يكتف علماء السنة بالأدلة النقلية وحدها ، بل أثبتوا هاتين الصفتين أيضا بدلالة العقل ، فبينوا أن الله حى ، ويلزم عن حياته السمع والبصر وهما من صفات الكمال[٤٨]، وأعلن ابن خزيمة أن تجريد صفتى السمع والبصر عن أى موجود هو تشبيه له بالجماد ، فإن مالا يسمع ولا يبصر بمثابة الأصنام التى هى من الموتان، فقد خاطب خليل الله أباه قائلا : " يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر " (مريم/٤٢)، وعابه بذلك ، ولو كان إبراهيم الخليل قد قال لأبيه آذر : أدعوك إلى ربى الذى لا يسمع ولا يبصر ، فما الفرق إذن بين معبود إبراهيم ومعبود أبيه ؟

ولقد أعلم الله أن من لا يسمع ولا يعقل كالأنعام بل أضل سبيلا ، ومن ثم فمعبود الجهمية كالأنعام التى لا تسمع ولا تبصر[٤٩].

ويشير ابن خزيمة إلى قصة المجادلة التى كانت تشكو إلى النبى ، ففيها تكذيب لمن تأول صفتى السمع والبصر ، إذ أن الله سمعها وهو فوق سبع سموات ، وقد خفى بعض كلامها على من حضرها وقرب منها ، وهذا يدل على أن استماع الخالق ليس كاستماع المخلوقين[٥٠]، فتسقط حجة المعتزلة بأن فى إثبات صفة السمع للخالق تشبيها له بالمخلوق ، وكذلك الحال فى رؤيته تعالى فهى ليست كرؤية المخلوقين فإثبات الصفتين لله تعالى ليس فيه تشبيه الخالق بالمخلوق[٥١].

ومن الأدلة السمعية التى يستند إليها ابن خزيمة أيضا فى إثبات هاتين الصفتين ما روته عائشة أن جبريل نادى يوم العقبة فقال : " يا محمد إن الله ﷻ قد سمع قول قومك وما ردوا عليك ، وقد بعث الله ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم..."(رواه الشيخان وغيرهما) ، وما روى عن الرسول ﷺ حين كبر الناس تكبيرة

---

[٤٨] ابن تيمية : الفتاوى : ١٦ / ٣٥٥

[٤٩] ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٢٥ - ٢٦

[٥٠] السابق ، ص ٤٥ - ٤٦

[٥١] السابق ، ص ٢٧

رفعوا بها أصواتهم ، فقال : " إن ربكم ليس بأصم ولا غائب"[52] (رواه الشيخان وغيرهما).

ب ـ الصفات الخبرية ـ ومن هذه الصفات ما يلي :

صفة النفس :

أثبت علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل أن لله تعالى نفسا ، ولكنها ليس كنفس أحد من العباد التي هي متحركة متصعدة مترددة في الأبدان ، بل هي صفة له تعالى في ذاته[53].

وكذلك أثبت ابن خزيمة لله نفسا ، واحتج بقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (الانعام/54) ، وقوله لموسى ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾ (طه/41) ، وقوله ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ (آل عمران / 28،30) وتدل هذه الآيات وغيرها على أن لله تعالى نفسا كتب عليها الرحمة ، واصطنع لها كليمه موسى ، كما قال روح الله عيسى بن مريم مخاطبا ربه ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ (المائدة/116) فالنبي عيسى يعلم أن لمعبوده نفسا[54].

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث النبوية قول الرسول ﷺ : " يقول الله أنا مع عبدي حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم " (رواه الشيخان وغيرهما) ومن أقوال الرسول أيضا " لما خلق الله الخلق كتب بيده على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي ". ويقول ابن خزيمة معلقا: "فالله جل وعلا أثبت في آي من كتابه أن له نفسا ، وكذلك قد بين على لسان نبيه ﷺ أن له نفسا .

وكفرت الجهمية[55] بهذه الآي وهذه السنن ، وزعم بعض جهلتهم أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى إضافة الخلق إليه ، وزعم أن نفسه غيره، كما ان خلقه غيره ، وهذا لا يتوهمه ذو لب وعلم ، فضلا عن أن يتكلم به ، وقد أعلم الله في محكم تنزيله أنه كتب على نفسه الرحمة ، أفيتوهم مسلم أن الله تعالى كتب على

---

(52) السابق ، ص 48 - 49

(53) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص 110

(54) التوحيد ، ص 6

(55) يقصد المعتزلة ، وسنرى أن الإباضية أيضا ينكرون أن لله تعالى نفسا

غيره الرحمة ؟ وحذر الله العباد نفسه ، أفيحل لمسلم أن يقول : إن الله حذر العباد غيره ؟ أو يتأول قوله لكليمه موسى "واصطنعتك لنفسي" فيقول: معناه: واصطنعتك لغيري . أو يقول إن عيسى بقوله "ولا أعلم ما في نفسك"، أراد: ولا أعلم ما في غيرك؟ هذا ما لا يتوهم مسلم ، ولا يقوله إلا معطل[٥٦].

صفة الوجه:

أثبت علماء السلف أن للّه ﷻ وجها ، لا كالصور المصورة والأعيان المخططة . فعند أحمد بن حنبل أن للّه وجها في الحقيقة . دون المجاز ووجه اللّه باق لا يبلى، وهو صفة له لا تفنى ، ومن ادعى أن وجهه تعالى هو نفسه فقد ألحد وغير معناه ، ومن فعل ذلك فقد كفر ، ووجه اللّه عند ابن حنبل لا يعني أنه جسد ، ولا صورة . ولا تخطيط ، ومن قال ذلك فقد ابتدع[٥٧].

وسلك ابن خزيمة مسلك السلف ، فأورد الآيات التي أخبر فيها اللّه تعالى بأن له وجها ، مثل قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (الرحمن/٢٧) ، وقوله ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (القصص/٨٨) وقوله لنبيه﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾ (الأنعام/٥٢) ، وقوله ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه اللّه﴾[٥٨] (البقرة/١١٥).

---

[٥٦] السابق ، ص ٧ - ٩

[٥٧] أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٣

[٥٨] اختلف السلف في تفسير هذه الآيه على قولين:

القول الأول: إنها من الآيات التي تثبت صفة الوجه ، وهذا ما ذهب إليه ابن خزيمة وابن بطة في الإبانة ، وابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة ، ص ١٨٠ وما بعدها ، والقول الثاني: أن المراد بقوله " فثم وجه الله " قبلته تعالى ، أي أن هذه الآية ليست من آيات الصفات ، وهو مروي عن مجاهد (رواه الترمذي : كتاب تفسير القرآن باب سورة البقرة) وقتادة (رواه ابن جرير في تفسيره) والشافعي (راجع البيهقي : السنن الكبرى : ٢ / ١٣)

يذكر ابن خزيمة هذه الآيات وغيرها ثم يعقب قائلاً : فأثبت اللّه لنفسه وجها، وصفه بالجلال والإكرام ، وحكم لوجهه بالبقاء ، ونفى عنه الهلاك.

ويورد أيضا من السنة ما تثبت أن للّه وجها ، مثال ذلك ما روى عن عامر بن سعيد عن أبيه حين مرض بمكة عام الفتح ، إذ قال : يا رسول اللّه أتخلف عن هجرتي ؟ فقال ﷺ " إنك لن تخلف بعدى فتعمل عملا تريد به وجه اللّه ، إلا ازددت به رفعة ودرجة " (رواه البخارى) ، وجاء في دعاء الرسول " ... وأسألك لذة النظر إلى وجهك " (رواه النسائى) .

ويعقب ابن خزيمة على ذلك بقوله : ألا يعقل أن النبى ﷺ لا يسأل ربه مالا يجوز كونه ؟ ففى مسألة النبى ربه لذة النظر إلى وجهه أبين بيان ، وأوضح الوضوح أن للّه ﷻ وجها يتلذذ بالنظر إليه من منّ اللّه عليه ، وتفضل بالنظر إلى وجهه . ويورد ابن خزيمة طائفة كبيرة من الأحاديث الأخرى التى فيها ذكر وجه اللّه جل وعلا .

ويخلص ابن خزيمة من النصوص التى أوردها إلى أن للّه وجها ، ولكن يتعالى ربنا عن أن يكون وجهه كوجه بعض خلقه(٥٩).

ويشير إلى أن بعض الجهمية (المعتزلة) تأولوا لفظ "وجهه" فى قوله تعالى "كل شئ هالك إلا وجهه"، فزعموا أن المراد: ذاته تعالى، وزعموا أيضا أن الرب هو ذو الجلال والإكرام لا الوجه فى قوله "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" ويذهب ابن خزيمة إلى أن هذه دعوى لا يدعيها إلا جاهل بلغة العرب ، لأن اللّه ذكر " الوجه " فى هذه الآية مضموما مرفوعا ، وذكر " الرب " بخفض الباء بإضافة "الوجه"، ولو كان قوله "ذو الجلال والإكرام" مردودا إلى ذكر "الرب" فى هذا الموضع ، لكانت القراءة : ذى الجلال والإكرام ، ولكن صفة الجلال والاكرام فى الآية إنما هى صفة للوجه ، مما يدل على أن وجه اللّه صفة من صفات الذات الإلهية ، لا أن وجه اللّه هو اللّه ، أو أن وجهه هو غيره(٦٠).

ولئن زعمت الجهمية أن أهل السنة ومتبعى الآثار مشبهة ، فإنما ذلك جهل منهم بكتاب اللّه وسنة نبيه ، وقلة معرفتهم بلغة العرب . وينفى ابن خزيمة تهمة التشبيه عن نفسه وأصحابه ، فيذكر أنه وعلماء السنة ، جميعا يقولون: إن لمعبودنا ﷻ وجها ،

---

(٥٩) التوحيد ، ص ١٠ - ١٩

(٦٠) السابق ، ص ٢٠ - ٢١

ونحكم له بالبقاء ، وننفي عنه الهلاك ، ونقول: إن لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات(*) وجهه كل شئ أدركه بصره ، محجوب عن أبصار أهل الدنيا ، لا يراه بشر مادام في الدنيا الفانية، ونقول: إن وجه ربنا القديم لم يزل بالباقي الذي لا يزال ، فننفي عنه الهلاك والفناء.

ويقول ابن خزيمة : إن لبني آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك ، ونفى عنها الجلال والإكرام ، وهي غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التي وصف الله بها وجهه، كما أن وجوه بني آدم تدركها أبصار أهل الدنيا ، ولا تحرق لأحد شعره فما فوقها، لنفي السبحات عنها ، وجميع وجوه بني آدم محدثة مخلوقة ، فكونها الله بعد أن لم تكن مخلوقة ، وأوجدها بعد ما كانت عدما ، وهي فانية غير باقية ، تصير جميعا ميتا ، ثم تصير رميما ، ثم ينشئها الله بعد موتها ، فتلقى ما تلقى من النشور والحشر والوقوف بين خالقنا يوم القيامة ، ومن المحاسبة وغير ذلك .

فهل يخطر ببال عاقل . مركب فيه العقل ، ويفهم لغة العرب،ويعرف خطابها ، ويعلم معنى التشبيه . أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه ؟ وهل هاهنا تشبيه وجه ربنا بوجوه بني آدم غير اتفاق "اسم" الوجه ؟

ولو كان ذلك تشبيها من علمائنا ، لكان كل قائل : إن لبني آدم وجها ، وللخنازير والقردة والكلاب والسباع والحمير والبغال والحيات والعقارب وجوها . قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير وغيرها مما ذكر.

ويضيف ابن خزيمة قائلا في سخرية " ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه ، لو قال أكرم الناس عليه : وجهك يشبه وجه الخنزير أو القرد أو الدب أو الكلب أو نحو هذا ، إلا غضب ، وإلا خرج من سوء الأدب في الفحش من المنطق من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا، ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه"[61].

ويتسأل ابن خزيمة متعجبا : أوجوه ما ذكرنا أقرب شبها بوجوه بني آدم أم وجه خالقنا بوجوه بني آدم ؟ فوجوه ما ذكرنا من السباع والبهائم محدثة كلها مخلوقة ، ولوجوهها أبصار وخدود وجباه وأنوف وألسنة وأفواه وأسنان وشفاه ، ومع

(*) سبحات وجهه أي أضواء وجهه ، وقيل : محاسنه ، لأنك إذا رأيت حسن الوجه ، قلت : سبحان الله ، وقيل معناه : تنزيه له.

(61) التوحيد ، ص ٢٢ - ٢٣

ذلك لا يقول مركب فيه العقل ، لأحد من بني آدم : وجهك شبيه بوجه خنزير ، ولا عينيك شبيهة بعين قرد ، أو نحو ذلك إلا على المشاتمة .

فإذا كان الأمر كذلك ، ثبت عند العقلاء وأهل التمييز أن من رمى أهل الآثار - القائلين بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم ﷺ - بالتشبيه ، فقد قال الباطل والكذب والزور والبهتان ، وخالف الكتاب والسنة ، وخرج من لسان العرب[٦٢].

ولكن ماذا عن الحديث الصحيح الذى ورد بروايات مختلفة ، ومنها ما روى عن أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال : " إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه ، ولا يقل: قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فإن الله خلق آدم على صورته " (البخارى ومسلم والبيهقى وغيرهم) ؟ هل يفهم من ظاهر الحديث المذكور أن ثمت تشابها بين وجه الله ووجه آدم ؟ يروى ابن خزيمة الحديث برواياته المختلفة ، ثم يقول : " توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله : " على صورته " يريد صورة الرحمن ، عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله " خلق آدم على صورته " : الهاء فى هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم ، أراد ﷺ : أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذى أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب ، والذى قبح وجهه ، فزجر ﷺ أن يقول : ووجه من أشبه وجهك ، لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه ، فإذا قال الشاتم لبعض بنى آدم : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، كان مقبحا وجه آدم"[٦٣].

بيد أن ثمت روايات أخرى للحديث ، تسربت إليها على الأرجح الإسرائيليات وما تحمله من تشبيه وتجسيم . ويشكك الإمام ابن خزيمة فى صحة مثل هذه الروايات ، منها " لا تقبحوا الوجه ، فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن"، ويتهم بعض رواته (الأعمش وحبيب بن أبى ثابت) بالتدليس ، كما يتهم من افتتن بألفاظ هذه الرواية ، وظن أنها صحيحة ، بالوقوع فى " مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة " . ويذكر ابن خزيمة أن هذه الرواية الأخيرة - لو صحت - وجب تأويلها بما

[٦٢] السابق ، ص ٢٤

[٦٣] السابق ، ص ٣٦ - ٣٨

معناه أن آدم خلق على الصورة التى خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح[٦٤].

ولكن من علماء السنة من كان يرى أن الضمير فى حديث الرسول "...خلق آدم على صورته " إنما يعود على الله لا على آدم ، ويروى ابن بطة عن أحمد بن حنبل أنه قال : "من قال : إن الله تعالى خلق آدم على صورة آدم فهو جهمى"[٦٥].

صفة العين والعينين والأعين :

يورد ابن خزيمة طائفة من الآيات القرآنية تثبت لله ﷻ العين ، تارة بصيغة المفرد ، وتارة أخرى بصيغة الجمع .

فأما اثبات العين بصيغة المفرد ، ففى قوله تعالى فى ذكر موسى ﴿ وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى ﴾ (طه/٣٩) .

وأما اثبات الأعين ، ففى مثل قوله تعالى لنوح ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ﴾ (هود/٣٧) وقوله ﴿ واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ﴾ (الطور/٤٨) ويورد من الأحاديث ما يثبت عينين لله تعالى، مثال ذلك الحديث المتعلق بظهور المسيخ الدجال ، وادعائه الألوهية ، إذ يقول "أنا ربكم ، وهو أعور ، وإن ربكم ليس بأعور"[٦٦].

هكذا استنتج ابن خزيمة من قول النبى ﷺ "إن ربكم ليس بأعور" أن له عينين.

---

[٦٤] السابق ، ص ٣٨ - ٣٩، إلا أن من علماء السنة من صحح الحديث، وعد تأويل ابن خزيمة له زلة من عالم جليل. (راجع الذهبى: سير أعلام النبلاء: ٣٧٦/١٤)

[٦٥] ابن بطة: مخطوط مختصر الإبانة: ل/٢٠١أ، وذكره أبو يعلى فى ابطال التأويلات ، ص ٧٥ ، وفى طبقات الحنابلة: ١ / ٣٠٩ ، نقلا عن التويجرى: ٤١٦/١

[٦٦] التوحيد ، ص ٢٦ ، ص ٤٢ - ٤٤

ولكن يلاحظ على كلام ابن خزيمة ما يلى :

١ - إنه توصل إلى هذه النتيجة وهى أن لله عينين من القول إنه ليس بأعور ، وهذا قياس ، وهو يتعارض مع طريقة ابن خزيمة فى إثبات الصفات الإلهية ، إذ قال " ولا نحتج أيضا فى صفات معبودنا بالآراء والمقاييس"(٦٧).

٢ - إنه لجأ إلى قياس الغائب على الشاهد ، وهذا منهج باطل عند السلفية ، ففى الشاهد من ليس بأعور فهو ذو عينين إن كان بصيرا ، ولا يلزم ذلك فى عالم الغيب.

وعلى أية حال فابن خزيمة حين يثبت لله عينين . وينفى بشدة فى نفس الوقت أن يحمل هذا الإثبات فى ثناياه معنى التشبيه . " نحن نقول : لربنا الخالق عينان . يبصر بهما ما تحت الثرى ، وتحت الأرض السابعة السفلى ، وما فى السموات العلى ، وما بينهما من صغير وكبير ، لا تخفى عليه خافية ... وبنو آدم . وإن كانت لهم عيون يبصرون بها . فإنهم إنما يرون ما قرب من أبصارهم مما لا حجاب ولا ستر بين المرئى وبين أبصارهم " ، أى أن رؤية الله تعالى للمرئيات مباينة تماما لرؤية البشر لها. ويتساءل فى استنكار : أو يكون " مشبها من وصف عين الله بما ذكرنا ، وأعين بنى آدم بما وصفنا ؟ "

ويزيد الأمر شرحا ، ويستطرد فى بيان التباين التام بين عين الخالق وعين المخلوق ، فيقول : عين الله ﷻ قديمة ، لم تزل باقية ، ولا يزال محكوم لها بالبقاء ، منفى عنها الهلاك والفناء ، وعيون بنى آدم محدثة ، كانت عدما ، غير مكونة ، فكونها الله ... وقد قضى الله وقدر أن عيون بنى آدم تصير إلى بلى عن قليل " فهل فى هذا ثمت تشبيه ؟ أفمن أثبت لله تعالى العين كان مشبها؟(٦٨).

صفة اليدين:

كان الإمام أحمد بن حنبل يقول: "لله تعالى يدان، وهما صفة له فى ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا بجسم، ولا جنس من الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح ولا يقاس على ذلك: لا مرفق، ولا عضد،

---

(٦٧) السابق ، ص ٥٩

(٦٨) السابق ، ص ٥٠ - ٥١

ويفسد أحمد بن حنبل قول المعتزلة : إن يده تعالى هى القوة ، أو النعمة ، فلو كانت اليد كذلك ، لسقطت فضيلة آدم ، وثبتت حجة إبليس[٦٩].

ويقتفى ابن خزيمة آثار السلف ، فيورد الآيات التى تنسب فيها اليد لله ، مثل قوله تعالى لإبليس ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ (ص/٧٥) ، وقول اليهود " يد الله مغلولة " وتكذيب الله فى قوله ﴿ بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (المائدة/٦٤) ، وقوله ﴿ والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ﴾ (الزمر/٦٧) وقوله ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (الفتح/١٠)، ويخلص ابن خزيمة من هذه الآيات وغيرها إلى أن الله تعالى قد أثبت لنفسه يدين ، فيجب أن نثبت له ما أثبته لنفسه ، ولكن لا نقول : إن يد المخلوقين كيد الخالق.

ويحصى ابن خزيمة ثلاث عشرة سنة عن الرسول ﷺ ، فى إثبات اليد لله تعالى ، منها قصة احتجاج آدم وموسى ، إذ قال لأبى البشر " أنت الذى خلقك الله بيده " فأجاب آدم " يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده ... " ، ومنها ما ورد من أن الله كتب بيده على نفسه أن رحمته تغلب غضبه .

إذن تدل السنة أيضا على أن الله خلق آدم بيده ، لا بنعمته على ما زعمت الجهمية المعطلة ، إذ قالوا فيما ـ يلزمهم ابن خزيمة ـ إن الله يقبض بنعمته من جميع الأرض قبضة ، فيخلق منها بشرا .

ويلقى ابن خزيمة سؤاله التقليدى : هل إثبات اليد لله يفيد التشبيه على ما تزعم الجهمية ؟ لقد أخبرنا نبينا ﷺ أن لخالقنا ﷻ يدين ، كلتاهما يمين ، لا يسار فيهما ، وأنه ﷻ يقبض الأرض جميعا بإحدى يديه ، ويطوى السماء بيده الأخرى . وليس الأمر كذلك بالنسبة لبنى آدم ، فإن أشدهم بطشا عاجز عن أن يقبض على أقل من شعرة واحدة من جزء من الأرض ، ولو أن جميع من خلقهم الله من بنى آدم إلى وقتنا هذا وقضى خلقهم إلى قيام الساعة ، لو اجتمعوا وحاولوا قبض الأرض بأيديهم لعجزوا عن ذلك فكيف يكون من وصف يد خالقه بما بينا من القوة، ووصف يد المخلوق بالضعف والعجز مشبها يد الخالق بيد المخلوق؟[٧٠].

---

[٦٩] أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٤

التوحيد ، ص ٨٣ ، الشريعة للآجرى ، ص ٣٢٠

إن يدى الخالق قديمتان ، لم تزالا باقيتان ، بينما أيدى المخلوقين مخلوقة محدثة غير قديمة ، فانية غير باقية ، فأى تشبيه لزم أصحابنا إذا أثبتوا للخالق ما أثبته لنفسه ، وأثبته له نبينا ﷺ ؟

ولو شبه بعض الناس يد قوى الساعدين ، شديد البطش ، عالم بكثير من الصناعات ، بيد ضعيف البطش من الآدميين ، خلو من الصناعات ، أخرق ، فهل يصح التشبيه ، أو هل يصح التشبيه بين يد إنسان قوى وبين يد صبى فى المهد أو كبير هرم ؟ وماذا تكون العاقبة لو قيل لإنسان : يدك شبيهة بيد قرد أو خنزير ؟ أما يقول له سامع هذه المقالة : أخطأت يا جاهل التمثيل ؟ أفليس كل ما وقع عليه اسم اليد جاز أن يشبه ويمثل بيد أخرى ، إن الاسم الواحد قد يقع على الشيئين ، وهما مختلفى الصفة . متباينى المعنى .

لقد زعمت الجهمية المعطلة أن معنى قوله تعالى ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ (المائدة/٦٤) أى نعمتاه ، وهذا تبديل لا تأويل ، والدليل على نقض دعواهم هذه ، أن نعم الله كثيرة ، لا يحصيها إلا الخالق ، ولله يدان لا أكثر منهما[٧١].

ولو كان معنى اليد : النعمة . كما ادعت الجهمية . لقرنت الآية السابقة : بل يداه مبسوطة أو منبسطة ، لأن نعم الله أكثر من أن تحصى ، ومحال أن تكون نعمتين فقط لا أكثر .

وإن كل مؤمن يعلم أن الله لم يرد على اليهود بقولهم "غلت أيديهم"، أى غلت نعمهم ، لا ، ولا أراد اليهود أن نعم الله مغلولة[٧٢].

وزعم بعض الجهمية أن معنى "خلق الله آدم بيديه"، أى بقوته ، فزعم أن اليد هى القوة ، وهذا من التبديل أيضا ، وهو جهل بلغة العرب ، فالقوة إنما تسمى الأيدى فى لغة العرب ، لا اليد . فمن لا يفرق بين الأيادى والأيدى[٧٣]، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترأس والمناظرة!.

---

(٧١) السابق ، ص ٨٤ - ٨٥

(٧٢) السابق ، ص ٨٦

(٧٣) ممن لم يفرق أيضا بين الأيدى والأيادى أحد الأباضية وهو القلهاتى وسنعرض فيما بعد لمذهبه الذى وافق فيه المعتزلة فى هذه المسألة راجع كتاب الكشف والبيان : ١ / ١٤٠

لقد أعلمنا الله أنه خلق السموات بأيد ، واليدان غير الأيدي ، إذ لو كان الله خلق آدم بأيد كخلقه السماء ، دون أن يكون الله خص آدم بيديه ، لما قال لإبليس ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص/٧٥) ، ولا شك أن الله تعالى قد خلق إبليس . عليه لعنة الله . أيضا بقوته ، فما معنى أن خص الله آدم بأن خلقه بيديه عند هؤلاء المعطلة ، والبعوض والنمل وكل مخلوق فالله خلقهم بأيد وقوة؟[٧٤].

صفة الأصابع :

يخصص ابن خزيمة في كتابه " التوحيد واثبات صفات الرب " بابا في اثبات الأصابع لله ﷻ . يستند فيه إلى أحاديث نبوية . مثل قول النبي ﷺ " إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الله.."[٧٥]. ولكن يمهد لذلك بنفي التشبيه عن مذهبه . فيقول " جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه . وعن أن يشبه شئ من صفات ذاته صفات خلقه"[٧٦].

ويشير ابن خزيمة إلى بعض الروايات التي يستفاد منها أن الرسول ﷺ كان يستخف بعقيدة التشبيه والتجسيم لدى اليهود ، فقد ورد أن يهوديا جاءه وقال : يا محمد ، إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع . والجبال على اصبع . والشجر على إصبع ، والخلائق على إصبع[*]، ويقول: أنا الملك: فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ، وقال: " وما قدروا الله حق قدره"[٧٧] (رواه البخاري بألفاظ مختلفة) .

---

[٧٤] التوحيد، ص ٨٧

[٧٥] السابق ، ص ٧٩ والحديث رواه بألفاظ مختلفة مسلم : كتاب القدرة ، باب تصريف الله القلوب

[٧٦] السابق ، ص ٧٦

[*] أي أن لله خمسة أصابع على ما يزعم هذا اليهودي المشبه (٥) السابق ، ص ٧٧

[٧٧] السابق ، ص ٩٠

صفة الرجل والساق والقدم :

يخصص ابن خزيمة بابا فى " ذكر إثبات الرجل لله ﷻ . وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية " ! حيث يذهب إلى أن الله تعالى قال فى الآلهة المزعومة التى يعبدها الكفار : ﴿ ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها ﴾ (الأعراف/١٩٥) ، ويستخلص ابن خزيمة من هذه الآية أن من لا رجل له ، ولا يد ، ولا عين ، ولا سمع ، فهو غير جدير بالألوهية ، ولا يستحق أن يعبد[٧٨].

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث ما تثبت لله تعالى الرجل والساق والقدم نحو ما رواه أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال " لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العالمين رجله أو قدمه فيها ، فتقول : قط[*] قط "[٧٩].

صفة الاستواء على العرش :

هل استواء الله تعالى على العرش من صفات الذات أم من صفات الفعل ؟ هذه المسألة موضع خلاف بين علماء السلف ، بل لقد حكى جماعة عن الإمام أحمد بن حنبل أن الاستواء عنده من صفات الفعل ، وحكى جماعة أخرى عنه أنه كان يقول : إن الاستواء من صفات الذات[٨٠].

ولكن اتفق علماء السلف وأئمتهم جميعا أن الله ﷻ مستو على العرش ، فقد سئل الإمام مالك بن أنس عن قول الله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) كيف استوى ؟ فقال: "الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

---

[٧٨] السابق ، ص ٨٨

[*] قط : بخفض القاف أو فتحها ، وهو الأشهر ، وقيل بضمها ، وقيل : قطنى بمعنى حسبى وكفانى

[٧٩] السابق ، ص ٨٨

[٨٠] راجع سور: طه/٥ ، الأعراف/٥٤ ، يونس/٣ ، الرعد/٢ ، الفرقان/٥٩ ، السجدة/٤، الحديد/٤

وأثبت ابن خزيمة . كسائر علماء السلف . الاستواء ، وبين أن الله أخبر عن استوائه على عرشه في سبعة مواضع من القرآن[٨١]، ويورد الآيات الدالة على استوائه تعالى على العرش ، ثم يقول : " فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا أن خالقنا مستو على العرش".

ويورد من السنة أيضا ما يثبت استواء الله على العرش ، مثل ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " وإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة واعلا الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة " ، فالخبر يصرح بأن عرش ربنا جل وعلا فوق جنته[٨٢].

وأما المعتزلة ومن تابعهم من الزيدية والاثنى عشرية وبعض الأشعرية فقد أولوا الاستواء على معنى الاستيلاء والقهر والغلبة على حد قول القاضي عبد الجبار[٨٣] الذي يستشهد على هذا المعنى بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف أو دم مهراق

ويرفض علماء السلف كابن تيمية هذا التأويل ، لأن الاستواء على العرش يتضمن علو الرب على عرشه ، وارتفاعه عليه ، كما فسره بذلك السلف ، وهذا معنى معروف من اللفظ ، لا يحتمل في اللغة غيره ، وقد استخدم هذا اللفظ في القرآن بالمعنى الوحيد المعروف في اللغة ، كقوله تعالى : " فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه " (الفتح / ٢٩) وقيل عن الرسول : " ... لما استوى على بعيره " ، وهذا المعنى يتضمن شيئين : علوه على ما استوى عليه واعتداله أيضا ، فلا يسمى المائل على شئ مستويا عليه .

أما عن البيت السابق ، فلا يعرف اسناده ، ولا من قاله ، وقد روى أنه محرف ، وان لفظه هكذا : بشر قد استولى على العراق .... ولو صح فإن المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق ، أى كرسي ملكها ، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء

---

[٨١] التوحيد : ص ١٠٤

[٨٢] راجع كتابه : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٦

[٨٣] ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص ، ص ١١٨ - ١٢٠ ، ابن القيم : مختصر الصواعق : ٢ / ١٢٩

بل استواء منه عليها . إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذى هو الخليفة قد استوى أيضا على العراق وعلى سائر مملكة الإسلام .

وقول الزمخشري وغيره : استوى على كذا بمعنى ملك ، دعوة مجردة ، فليس لها شاهد في كلام العرب . والدليل على عدم صحة هذا المعنى أن الله تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، كما أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه ، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض ؟ وأيضا فهو تعالى مالك لكل شئ مستول عليه ، لا يخص العرش بالاستيلاء ، فالاستواء من الألفاظ المختصة بالعرش ، لا تضاف إلى غيره[٨٤] فهل يصح القول: الرحمن على الأرض استوى ؟

كما أن التأويل الاستواء بالاستيلاء يقتضي المغالبة والمنازعة ، والله لا منازع له[٨٥].

العلو والفوقية وأنه تعالى فى السماء :

يثبت ابن خزيمة أن الله ﷻ فى السماء ، كما أخبرنا فى محكم تنزيله ، وعلى لسان نبيه ﷺ ، وكما هو معلوم بالفطرة : لدى العلماء والجهال ، الأحرار والمماليك ، الذكران والإناث ، البالغين والأطفال فكل من دعى الله تعالى ، فإنما يرفع رأسه إلى السماء ، ويمد يديه إلى أعلاه لا إلى أسفل .

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ (الملك/١٦) ، وقوله ﴿ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا ﴾ (الملك/١٧) ، أفليس قد أعلمنا خالق السموات والأرض وما بينهما، فى هاتين الآيتين ، أنه تعالى فى السماء ؟ وقال تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ (فاطر/١٠) أفليست تدل هذه الآية على أن الرب فوق من تكلم بالكلمة الطيبة فتصعد إلى الله كلمته لا كما زعمت المعطلة الجهمية؟ وقال تعالى ﴿ ياعيسى إني متوفيك ورافعك إلي ﴾ (آل عمران/٥٥) أليس

---

[٨٤] الفتاوى : ٥ / ١٤٦ - ١٤٧

[٨٥] راجع سورة البقرة/٢٥٥ ،الشورى/٤ ، ٥١ ، كما ورد فى مواضع كثيرة أن الله هو العلى الكبير، وعلى حكيم

إنما يرفع الشيء من أسفل إلى أعلى ؟ وقال أيضا ﴿ بل رفعه الله إليه ﴾ (النساء/١٥٨) ، ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلى بطنها ، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل ، فيقال : رفعه الله إليه ، لأن الرفعة في لغة العرب . الذين بلغتهم خوطبنا . لا تكون إلا من أسفل إلى أعلى وفوق .

أو لم تسمعوا قول الخالق البارئ ﴿ ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (النحل/٥٠) ؟ لقد أعلمنا الله في هذه الآية أيضا أن ربنا فوق ملائكته ، وفوق ما في السموات وما في الأرض من دابة وقال كذلك ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه ﴾ (السجدة/٥).

وقال ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ (المعارج/٤) ولفظ "المعارج" يعني المصاعد ، وإنما يعرج الشيء من أسفل إلى أعلى وفوق ، لا من أعلى إلى دون وأسفل .

وقال تعالى ﴿ سبح أسم ربك الأعلى ﴾ (الأعلى/١) . فالأعلى مفهوم في اللغة أنه أعلى كل شيء وفوق كل شيء والله قد وصف نفسه . في غير موضع من تنزيله . أنه العلي العظيم[٨٦]، أفليس العلي ما يكون عاليا ؟ لاكما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط ، ومع كل شئ ، وفي كل موضع من أرض وسماء وفي أجواف جميع الحيوان . لقد قال تعالى في قصة موسى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ [٨٧] ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص ، ص ١١٨ - ١٢٠ ، ابن القيم: مختصر الصواعق : ٢ / ١٢٩ (الأعراف/١٤٣) ، فلو كان الله في كل موضع ومع كل بشر وخلق ، كما زعمت المعطلة ، لكان متجليا لكل شئ : للأرض ولجميع من فيها وما فيها ، ولو كان كذلك لجعلها دكا كما جعل الجبل الذى تجلى له[٨٨].

ومما يدل أيضا على أن الله فوقنا في السماء . أن فرعون قد أعلمه موسى بذلك ، فقال فرعون . فيما يحكى عنه القرآن . ﴿ يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى ﴾ (غافر/٣٦-٣٧)

---

[٨٦] التوحيد ، ص ١١٠ - ١١٢

[٨٧] السابق ، ص ١١٤ - ١١٥

[٨٨] السابق ، ص ١١٦ ــ ١١٧

. وخليل الله إبراهيم عالم فى ابتداء النظر إلى النجم والقمر والشمس أن خالقه عال فوق خلقه ، فلم يطلب معرفة خالقه من أسفل مما يدل على أنه كان مستيقنا أن ربه فى السماء لا فى الأرض[٨٩].

ويستعرض ابن خزيمة كثيرا من سنن النبى ﷺ المثبتة أن الله فوق كل شئ، وأنه فى السماء ، مثال ذلك : ما ورد فى دعائه ومناجاته لله " أنت الظاهر فليس فوقك شئ..."[٩٠].

وفى الأخبار الصحيحة دلالة واضحة أن النبى ﷺ عرج به من الدنيا إلى السماء السابعة ، وتلك الأخبار كلها دالة على أن الخالق فوق سبع سموات ، لا على ما زعمت المعطلة أن معبودهم معهم[٩١].

والإقرار بأن الله فى السماء من الإيمان ، ومما يدل على ذلك ما روى عن الجارية التى سألها الرسول ﷺ : " أين الله ؟ " فقالت : فى السماء ، قال " فمن أنا ؟ " قالت : أنت رسول الله . قال: " أنها مؤمنة فاعتقها "[٩٢] (رواه مسلم وأبو داود والنسائى وغيرهم). ويذكر ابن خزيمة الأخبار الثابتة السند عن النبى ﷺ فى نزول الرب إلى سماء الدنيا كل ليلة ويلفت الأنظار إلى أن هذه الأخبار لا تصف كيفية نزول الله ، ويقول : " فنحن مصدقون بما فى هذه الأخبار من ذكر النزول ، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية.. وفى هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا " ، إذ محال فى لغة العرب أن يقال : ينزل من أسفل إلى أعلى ، ومفهوم فى الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل[٩٣].

---

(٨٩) السابق ، ص ١١٩

(٩٠) السابق ، ص ١٢١

(٩١) السابق ، ص ١٢٥ - ١٢٦

(٩٢) مخطوط مختصر الإبانة ل ١٩٧ ب ، نقلا عن التويجرى : ١ / ٢٧٨ ، الآجرى : الشريعة : ص ٣٠٦

(٩٣) انظر القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ، ضمن رسائل العدل والتوحيد:١٣٦/١ تحقيق د . محمد عمارة

الصفات الفعلية أو الاختيارية :

أشرنا إلى القسمة الثنائية للصفات الإلهية ، وعرضنا للصفات الذاتية ، وننتقل الآن إلى الكلام عن القسم الثانى أعنى ما يسمى بالصفات الاختيارية أو الصفات الفعلية . وهى التى يتصف بها الله تعالى بمشيئته واختياره ، ومن هذه الصفات ما يأتى :

صفة النزول :

عرضنا منذ هنيهة لنص يفيد إثبات ابن خزيمة لله تعالى صفة النزول دون الخوض فى الكيفية ، وهو فى ذلك على مذهب علماء السلف جميعا ، وقد عقد الإمام ابن بطة لهذه الصفة بابا مستقلا ، أثبتها لله حقيقة من غير تأويل ولا تكييف مستندا فى ذلك إلى أدلة من السنة النبوية ، ومبطلا دعاوى منكرى هذه الصفة من المعتزلة ومن تابعهم .

فقد أخرج الشيخان فى صحيحيهما عن أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول: من يدعونى فأستجب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له " (البخارى : كتاب التهجد ، ومسلم : كتاب صلاة المسافرين) .

وروى عن عباد بن العوام ، قال : " قدم علينا شريك بن عبد الله منذ نحو من خمسين سنة قال : فقلت : يا أبا عبد الله ، إن عندنا قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث : إن الله ﷻ ينزل إلى سماء الدنيا ... فحدثنى شريك بنحو من عشرة أحاديث فى هذا ، وقال : أما نحن فأخذنا ديننا هذا عن التابعين ، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ ، فهم عن من أخذوا ؟ "[٩٤].

صفة المجيء والاتيان :

نفى المعتزلة ، ومن تابعهم من الزيدية[٩٥] والأشاعرة[٩٦] عن الله تعالى صفة المجيء والاتيان ، وأولوا ما ورد من آيات فى هذا الصدد بمجيء أمر الله وقضائه أو اتيان عذابه . ولكن علماء السلف يثبتون لله تعالى المجيء والاتيان حقيقة. فيستدل ابن القيم على هذه الصفة بقوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾

---

[٩٤] انظر الجوينى : كتاب الإرشاد ، ص ١٤٩ - ١٥٠

[٩٥] مختصر الصواعق المرسلة : ١٠٦/٢ وما بعدها

[٩٦] التوحيد ، ص ٢٣٤

(الفجر/٢٢) ويبين أن سياق الآية يبطل تأويل المتكلمين ، إذ عطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه وهذا يدل على تغاير المجيئين ، وأن مجيئه سبحانه حقيقة . كما أن مجيء الملك حقيقة .

وكذلك قوله ﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك ﴾ (الأنعام/١٥٨) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك ، فقسم ونوع ، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدا[٩٧].

صفة ضحك الرب تعالى :

يتضمن كتاب التوحيد واثبات صفات الرب لابن خزيمة بابا في "ذكر إثبات ضحك ربنا ﷻ بلا صفة تصف ضحكه جل ثناؤه". ويؤكد الشيخ السلفي في هذا الباب أن ضحك الله تعالى لا يشبه بضحك المخلوقين ولكن يجب الإيمان بأنه تعالى يضحك كما أعلم النبي ﷺ ، والسكوت عن صفة ضحكه جل وعلا ، إذ لم يطلعنا على ذلك .

ومما ورد في الأخبار في هذا المعنى ، ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : " إن الله ﷻ يضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما داخل الجنة ، يقاتل هذا في سبيل الله فيستشهد ، ثم يتوب الله على قاتله فيسلم ، فيقاتل في سبيل الله فيستشهد"[٩٨] (البخاري : كتاب الجهاد ، ومسلم : كتاب الإمارة) ، وعن الرسول ﷺ أنه قال : " يتجلى لنا ربنا ﷻ يوم القيامة ضاحكا"[٩٩]، وروى ابن بطة عن أبي رزين العقيلي عن الرسول ﷺ أنه قال : " ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ،

---

[٩٧] السابق ، ص ٢٣٦ ، والحديث رواه أبو بكر الآجري في كتاب الشريعة ، ص ٢٧٩

[٩٨] مخطوط مختصر الإبانة ل ١٨٧ / ب عن التويجري : ١ / ٢٩٨ ، والحديث رواه ابن ماجه : المقدمة والإمام أحمد ، والآجري في الشريعة والطبراني في الكبير وغيرهم

[٩٩] راجع : النساء / ٩٣ ، النور / ٩ ، المائدة / ٦٠

قال:قلت يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ قال : نعم ، قلت : لن نعدم من رب يضحك خيرا"[١٠٠]

صفـات الغضب والرضا ... :

وكذلك يثبت علماء السلف من صفات الفعل : الغضب[١٠١]، والرضى[١٠٢]، والعجب لقوله ﷺ "عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل" (البخاري : كتاب الجهاد) ، والمحبة والكره ... وبين ابن بطة أن جميع هذه الصفات ثابتة لله على وجه يليق به ، لا كما هي ثابتة للمخلوق ، فمثلا العجب في حق المخلوق استنكار الشيء بسبب الجهل به ، والله تعالى لا تخفى عليه خافيه ، فيوصف بذلك وبمثله مما ورد النص به على الوجه اللائق به سبحانه[١٠٣].

---

(١٠٠) راجع : البينة / ٨ ، الفتح / ١٨

(١٠١) مخطوط مختصر الإبانــة : ل ١٨٧ ب ، ١٩٠ / ب - ١٩١أ ، نقـلا عـن التويجرى : ١ / ٣٠٦

(١٠٢) جواب أهل الإيمان ، ص ٤٧

(١٠٣) الإبانة ، نقلا عن التويجرى : ١ / ٣٢٢ وما بعدها

المبحـث الخامس

كلام اللـــه

البحث في كلام الله متعلق بمسألة صفات الله ، لأن الكلام صفة من الصفات الذاتية الأزلية من ناحية وهو أيضا من الصفات الفعلية الاختيارية من ناحية أخرى ، وإنما أفردنا لها هذا المبحث لأهميتها وما حدث من خلاف حولها.

فإن المعتزلة بحجة التنزيه ونفي المشابهة بين الخالق والمخلوق أنكروا أن يكون الله تعالى متصفا بصفة مماثلة لصفات المخلوقين ، فنفوا عنه تعالى صفة الكلام ، ولكن ماذا عن القرآن وسائر الكتب السماوية وقد وردت الأدلة السمعية بالنص على أنها كلام الله ؟ أعلن المعتزلة أن القرآن مخلوق وأحدث هذا القول ضجة في عهد المأمون ، ووقعت محنة الحنابلة بسببها ، وسمي علم الكلام بهذا الاسم بسبب تلك الضجة التي أحدثتها في أرجح الأقوال .

ولم يكن المعتزلة أول من أعلن خلق القرآن ، وإنما يذهب ابن تيمية إلى أن من أحدث في الإسلام القول بأن القرآن مخلوق : الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان ثم تابعه المعتزلة[١٠٤].

ذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية والزيدية وغيرهم إلى أن الله تعالى خلق كلامه في بعض الأجسام (في الشجرة التي سمع منها موسى نداء ربه أو في جبريل ...) ، واستدلوا على مذهبهم بأدلة نقلية وعقلية ، فأما أدلتهم النقلية فمنها :

١ - قوله تعالى ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ﴾ (الأنبياء/٢) قالوا : كل محدث فهو مخلوق ، والذكر هو القرآن فالقرآن مخلوق .

وقد رد عليهم ابن بطة مبينا أن الذكر محدث بالنسبة للنبي ﷺ ، ولمن سمعه ، بمعنى جديد عليهم لم يسمعوه من قبل ، فهو محدث عند العباد ، لا أنه محدث عند الله تعالى .

---

[١٠٤] راجع شرح العقيدة الطحاوية :١ / ١٨٢

٢ – وقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شئ ﴾ (الرعد/١٦) ، قالوا : إن القرآن شئ ، إذن فهو مخلوق .

ورد عليهم ابن بطة مبينا أن لفظ " كل " يستخدم في كل موضع بحسبه ، فمثلا قوله تعالى ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ (آل عمران/١٨٥) ، ولا تدخل نفس الله في عموم هذا الكل ، وكذلك قوله ﴿ فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ ﴾ (الأنعام/٤٤) فهل فتحت عليهم أبواب الطاعة أو الرحمة ؟ فهذه الأشياء لم تدخل في عموم لفظ " كل " ، وكذلك قوله تعالى عن بلقيس ﴿ وأوتيت من كل شئ ﴾ (النمل/٢٣) وهي لم تؤت ملك سليمان ... وهكذا فدل ذلك على أن عموم لفظ " كل " يأتي بحسب موضعه ، فقوله " خالق كل شئ " أي كل شئ مخلوق ، ولا يشمل القرآن[١٠٥].

٣ – ومن أدلتهم النقلية قوله تعالى: ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ (الزخرف/٣)، قالوا: إن معنى " جعل " هنا " خلق " .

وقد بين علماء السلف أن لفظ " جعل " إذا تعدى إلى مفعول واحد كان بمعنى خلق كقوله تعالى ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ (الأنعام/١) أما إذا تعدى إلى مفعولين فلا يكون بمعنى " خلق " كقوله تعالى ﴿ فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها ﴾ (البقرة/٦٦) وقوله تعالى ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ﴾ (الإسراء/٢٩)[١٠٦]، وهكذا يكون قوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ لا يكون بمعنى خلق وإنما بمعنى " صير ".

كما استدل المعتزلة على قولهم بخلق القرآن ، بأدلة عقلية منها ، أن القرآن كلام وهو عرض ، وهو مفتقر إلى الحركة ، وهي حادثة ، فلا يقوم إلا بجسم مخلوق[١٠٧].

---

[١٠٥] ابن تيمية : منهاج السنة : ٢ / ١٦٩ ، وراجع أدلتهم العقلية والنقلية على خلق القرآن : في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ، ص ١٣٦ - ١٣٧

[١٠٦] شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ٥ - ٦ ، الصفدية : ١ / ١٣

[١٠٧] التوحيد ، ص ١٤٥

وقد بين ابن تيمية فساد القول بخلق القرآن بوجوه منها :

١ - يلزم عن مذهب المعتزلة هذا أن الله لم يزل معطلا لا يتكلم ، ثم حدث ما حدث من كلام بغير سبب حادث فهذا قول لا تثبته الأدلة العقلية ، ولا تؤيده الأدلة النقلية .

٢ - إن الكلام صفة من صفات الرب ، إذن فالكلام مثله كمثل سائر الصفات لا يفارق الموصوف ، وإذا كانت صفة المخلوق لا تفارقه أو تنتقل إلى غيره ، فكيف تكون صفة الخالق تفارقه وتنتقل إلى غيره ؟

٣ - لو كان الكلام مخلوقا في غيره لكان صفة لذلك المحل (الغير) ، ولاشتق لذلك المحل منه اسم كما في سائر الصفات ، مثل العلم والقدرة والسمع والبصر والسواد والبياض وغيرها من الصفات ، فإنها إذا قامت بمحل كانت صفة لذلك المحل دون غيره ، فلو كان الكلام مخلوقا في محل ، لكان ذلك المحل هو المتكلم به ، وكانت الشجرة هي القائلة لموسى ﴿ إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ﴾ (طه/١٤) ، ولوجب أن يكون ما أنطق الله به بعض مخلوقاته كلاما له ، لقد قال تعالى : ﴿ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ﴾ (فصلت/٢١) ، إن الله هو الذي أنطق هذه الجلود ، فلو كان ما يخلقه الله من النطق والكلام كلاما له تعالى لكان ذلك كلام الله كما أن القرآن كلام الله ، وكان لا فرق بين أن ينطق هو ، وبين أن ينطق غيره من المخلوقات ، وهذا ظاهر الفساد[١٠٨].

وهكذا فند علماء السلف قول المعتزلة بخلق القرآن وإنكارهم أن يكون الله تعالى متصفا بالكلام ، فما موقف علماء السلف من كلام الله ؟

يذهب ابن خزيمة إلى أن كلام ربنا ﷻ لا يشبه كلام المخلوقين ، لأن كلام الله كلام متواصل ، لا سكت بينه ، ولا صمت ، لا ككلام الآدميين الذي يكون بين كلامهم سكت وصمت لانقطاع النفس ، أو التذاكر ، أو لعي . والله منزه ومقدس من ذلك أجمع[١٠٩]. ولا يذكر لنا ابن خزيمة أدلته من القرآن ولا من السنة لتأييد وصفه لكلام الله بأنه لا سكت بينه ولا صمت ، والظاهر أنه تجاوز حدود منهجه السلفي إذ كان الأحرى به ألا يخوض في الحديث عن كيفية كلام الله ، وأن يلتزم قواعد المنهج السلفي ، فيثبت صفة الكلام لله تعالى، ويسكت عن الكيف، لأنه مجهول، ومن ثم فالخوض فيه بدعة .

---

(١٠٨) السابق ، ص ١٤٩

(١٠٩) السابق ، ص ١٥١

ويقرر ابن خزيمة أن الله تعالى يكلم عباده يوم القيامة من غير ترجمان يكون بينه وبينهم[110] وما من أحد إلا سيكلمه ربه يومئذ[111]. إلا أنه تعالى يكلم المنافقين والكافرين على غير المعنى الذى يكلم به المؤمنين . فيكلم المنافقين والكافرين على معنى التوبيخ ، ويكلم المؤمنين لكى يبشرهم بمالهم عنده ، وهذا معنى كلامه ﷻ لأوليائه وأهل طاعته[112].

ويقول ابن تيمية : " والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد ، والبخارى ... وسائر الأئمة قبلهم ، وبعدهم اتباع النصوص الثابتة ، وإجماع سلف الأمة ، أن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، ومتى شاء ، وكيف شاء ، بكلام يقوم به ، وهو يتكلم به بصوت يسمع ، وأن نوع الكلام أزلى قديم ، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما ، وأن القرآن جميعه كلام الله : حروفه ، ومعانيه ، ليس شئ من ذلك كلاما لغيره ، ولكن أنزله على رسوله ... وأن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت الأحاديث الصحاح ، وليس ذلك كأصوات العباد ... "[113].

ويذهب بعض المستشرقين المحدثين من أمثال جولد تسهير إلى أن بعض الحنابلة تطرفوا مع مر الزمان ، فأعلنوا أن الذى بين دفتى المصحف هو كلام الله ، وأن فكرة عدم الخلق تشمل أيضا النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ، وأن المقروء للصلاة ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلى غير المخلوق[114]. ومن الواضح أن فى كلام جولد تسهير مبالغة غير مقبولة ، وكان ينبغى لهذا المستشرق ألا يسلم بروايات الخصوم دون تمحيص ، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاتهام ، فقال: " هذا الذى يحكى عن أحمد وأصحابه أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلى ، كذب مفترى ، لم يقل ذلك أحمد ، ولا أحد من علماء المسلمين "[115]. لان من قال هذا القول فهو من اجهل الناس وأبعدهم عن السنة[116].

---

(110) السابق ، ص ١٥٩

(111) الفتاوى : ١٢ / ٢٤٣ - ٢٤٤

(112) العقيدة والشريعة ، ص ١٠٣

(113) المناظرة فى الواسطية ، ص ٢٤

(114) الرسالة العرشية ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٢٩٤

(115) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٢ . مختصر التحفة الاثنى عشريه ، ص ٩٧ . معالم الدين للثمينى الإباضى : ٢/ ٢٩ . شرح الطحاوية : ١/ ٢٠٧ وما بعدها

(116) منهاج السنة : ٢ / ٢٤١ - ٢٤٥. الواسطية . ص ١١ . العرشية — الرسائل الكبرى: ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥

المبحـــث السـادس

رؤية الله تعالى يوم القيامــة

يذهب ابن أبـى العز إلى أن رؤيـة الله يـوم القيامـة حـق لأهـل الجنـة ، بغير إحاطة ولا كيفيـة ، كمـا نطـق بذلـك كتاب ربنـا ، ومـا جـاء فـى ذلـك مـن الأحـاديث الصحيحة ، وقـد قـال بثبـوت الرؤيـة الصحابـة والتـابعون ، وأئمـة الإسـلام ، وأهـل الحديث ، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة . والمخـالفون لهـم فـى الرؤيـة : الجهميـة والمعتزلة ومـن تبعهـم مـن الخـوارج والإمامية ، والزيديـة ، والإباضية[119] .

لقد أنكر المعتزلة ومن تبعهم الرؤية لأنها تقتضى الجسمية والجهة والضوء ، وذلك كله عندهم محال على الله تعالى ، ولكن يرد عليهم بـأن كيفيـة الرؤيـة مجهولـة كما أشار بذلك شارح الطحاوية .

واستنـد نفاة الرؤية إلى أدلة نقلية تبرر لهم هذا النفى ، كما لجأوا إلى تأويل الأدلة النقلية التى تثبت الرؤية :

أولا - أدلة المعتزلة على نفى الرؤية والرد عليها :

استند المعتزلة ومن وافقهم فى هذه المسألة على بعض الآيات مثل :

١ - قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) قالوا : إن هذه الآية تنفى عن الله أدراك البصر بمعنى لاتراه الأبصار.

ويدحض ابن تيميـة هـذه الحجـة ، ويبين أن المستـدل بهـذه الآيـة عليـه أن يثبت أن لفظ "الإدراك" فى لغة العرب مرادف للفظ " الرؤيـة " ، وأن كـل مـن رأى شيئا يقال : إنه أدركـه ، فمـن رأى جوانـب الجيش أو الجبـل أو البستان لا يقـال إنـه أدركه ، وإنما يقال : أدركـه إذا أحـاط بـه رؤيـة أو علمـا ، وكمـا أن الرؤيـة قـد تقـع بـلا ادراك ، فكذلك قد يقع الإدراك بلا رؤية ، فإن الإدراك يستعمل بمعنى إحاطـة العلـم، ولما كان المنفى - فى الآية السابقة - هو الإدراك ، فـالمقصود أنـه سبحانه لا يحـاط بـه

---

[119] شرح الطحاوية : ١ / ٢١٣ - ٢١٤

رؤية ، كما لا يحاط به علما ، ولا يلزم من نفى إحاطة العلم والرؤية نفى العلم والرؤية، بل يكون ذلك دليلا على أنه تعالى يرى ، ولكن لا يحاط به رؤية ، كما يعلم ولا يحاط به علما[118] .

إن نفى الإحاطة لا يعنى نفى الرؤية ، فالإحاطة أكبر من الرؤية ، وتخصيص الأكبر بالنفى لا يقتضى نفى الأصغر ، كما لو قلت : ليس عندى مائة دينار ، فإنه لا ينافى وجود ما هو أقل من المائة .

٢ - قوله تعالى لموسى ﴿ لن ترانى ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، وبهذا استدل المعتزلة على نفى الرؤية ، لا فى الدنيا فحسب ، بل فى الآخرة ، لأن النفى بلفظ " لن " يفيد التأبيد .

ويرد ابن أبى العز[119] على هذه الشبهة من وجوه :

الأول : أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم ، وأعلم الناس بربه فى وقته ، أن يسأل مالا يجوز عليه .

الثانى : أن الله لم ينكر عليه سؤاله ، كما أنكر على نوح سؤاله تجاه ابنه بقوله ﴿ إنى أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾ (هود/٤٦) .

الثالث : أنه قال " لن ترانى " ولم يقل: إنى لن أرى ، أو لا تجوز رؤيتى ، أو لست بمرأى ، والفرق بين الجوابين ظاهر ، ألا ترى أن من كان فى كمه حجر ، فظنه رجل طعاما ، فقال : أطعمنيه ، فالجواب الصحيح: أنه لا يؤكل ، أما إذا كان طعاما صح أن يقال : إنك لن تأكله ، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئى، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته فى هذه الدار الدنيا لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته تعالى .

الرابع : قوله ﴿ ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ﴾ (الأعراف/١٤٣) فأعلمه أن الجبل ـ مع قوته وصلابته ـ لا يثبت للتجلى فى هذه الدار ، فكيف بالبشر الذى خلق من ضعف ؟

---

[118] راجع أيضا : البقرة/ ٩٤ - ٩٥ ، مريم/٢٦

[119] وفى رواية : فقوله اردد وخلافه اعضدا . انظر متن الكافية الشافية فى علم العربية ، ص ٨٦

الخامس : قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ (الأعراف/١٤٣) فإذا جاز أن يتجلى الله للجبل الذى هو جماد، لا ثواب له ولا عقاب ، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسله وأوليائه فى دار الكرامة ؟

السادس : أن الله كلم موسى وناداه وناجاه ، ومن جاز عليه التكلم ، وأن يسمع مخاطبة كلامه ، فرؤيته أولى بالجواز ، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه ، وقد جمع المعتزلة بينهما .

السابع : وأما دعواهم تأبيد النفى بلفظ " لن " ، وأن ذلك يدل على نفى الرؤية فى الآخرة ففاسد ، لأن " لن " لا تقتضى النفى المؤبد لمثل قوله تعالى ﴿ فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى ﴾ [١٢٠] (يوسف/٨٠) . ويقول ابن مالك فى ألفيته :

ومن رأى النفى بلن مؤبدا فقوله أترك وما سواه فاعضدا[١٢١].

٣ - قوله تعالى : ﴿ فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ (النساء/١٥٣) ، ذهب القاضى عبد الجبار إلى أن هذه الآية تدل على نفى الرؤية عن الله تعالى ، لأن الله جعل من مسألة قوم موسى هذه مثلا فى تكذيب القوم بالنبى ، فاقترحوا عليه فى المعجز ما اقترحوا ، وبين أنهم عند هذا السؤال أخذتهم الصاعقة .

ولكن بين أهل السنة أن هذه الآية الكريمة لا تدل على نفى الرؤية، وإنما الإنكار فيها على بنى إسرائيل فى سؤالهم المتعسف للرؤية واستعظام هذا السؤال، ليس لأن الرؤية مستحيلة ، بل لأن السؤال ورد على سبيل التعنت والعناد ، والدليل على ذلك أن الله تعالى استعظم طلب إنزال الملائكة فى قوله تعالى ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم﴾ (الفرقان/٢١) ، ولا نزاع فى جواز نزول الملائكة، إلا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك ، وأنكره عليهم ، فكذلك فى سؤال الرؤية، وفضلا

---

[١٢٠] شرح الطحاوية :١ / ٢١٧

[١٢١] يتهمه الزيدية بالتدليس لبغضه لعلى بن أبى طالب (راجع كتابنا عن الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦١)

عن هذا فإنهم طلبوا الرؤية في هذه الدنيا ، والرؤية لا تكون إلا في الآخرة ، فجمعوا في سؤالهم هذا تعنتا ، وطلب شيء في غير وقته .

ثانيا ـ تأويل المعتزلة للنصوص المثبتة للرؤية والرد عليها :

لقد بذل المعتزلة ومن حذا حذوهم جهودا مضنية للتخلص من دلالة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة للرؤية ، ومن أهم جهودهم في هذا الصدد ، ما يأتي :

١ - قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (القيامة/٢٢) ، فقد أولوا كلمة "إلى" بمعنى نعم ، حيث ذهب أبو علي الجبائي (ت.سنة٣٠٣هـ) إلى أن هذا اللفظ في الآية المذكورة ليس حرف الجر ، بل اسم معناه " نعم " وأنه مشتق من " الآلاء " . وأما كلمة " ناظرة " فأولوها بمعنى منتظرة لقول ملكة سبأ حين جاءها كتاب سليمان ﴿ وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ (النمل/٣٥) أي منتظرة ، وهكذا يكون تأويل الآية عند المعتزلة ومن تبعهم : وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها منتظرة.

ويبطل أهل السنة هذا التأويل بما يلي :

أولا : نصت الآية على أن الوجوه قد حصلت لها النضرة ، ولا يتم ذلك إلا إذا حصلت لها النعمة بالفعل ، أي أنها لم تعد تنتظر النعمة ، وإنما تنتظر ما لم يقع بعد ، وهو رؤية ربها .

ثانيا : تواترت الأخبار عن النبي ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية البصرية بخلاف ما تأوله المتأولون .

ثالثا : تأويل النظر بالانتظار باطل ، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وليست الجنة دار تنغيص ولا تكدير .

رابعا : قولهم إن المراد بالنظر : النظر القلبي مردود لاقتران النظر هنا بالوجه ، فضلا عن تعديه بأداة " إلى " الصريحة في نظر العين مما يدل على أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله .

٢ - قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (يونس/٢٦) أولوا لفظ "الزيادة" في هذه الآية بما يزيد على الثواب ، وهو التفضل .

ولكن عند أهل السنة كلمة " الحسنى " في هذه الآية هي الجنة ، والزيادة هي النظر إلى وجهه تعالى هكذا فسرها الرسول ﷺ والصحابة من بعده ، فقد روى

مسلم فى صحيحه عن صهيب قال : قرأ رسول الله ﷺ " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " قال : " إذا دخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه ، فيقولون : ما هو ؟ ألم يثقل موازيننا ، ويبيض وجوهنا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه ، وهى الزيادة " (كتاب الإيمان ، باب رؤية الله ...)

٣ - ويغفل المعتزلة الأحاديث النبوية المثبتة للرؤية بحجة أنها أحاديث آحاد ، لا يعول عليها فى مسائل العقيدة .

بيد أن ابن أبى العز يبين أن الأحاديث الدالة على الرؤية متواترة ، أوردها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن ، ورووها عن نحو ثلاثين صحابيا[١٢٢]، كالحديث السابق ، وما يروى عن قيس بن حازم[١٢٣] عن جرير ، قال : خرج علينا رسول الله ﷺليلة البدر ، فقال : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر) لا تضامون (أى لا تتزاحمون ، وفى رواية : لا تضارون) فى رؤيته " (رواه الشيخان وغيرهما) .

وهكذا كان علماء السلف والأئمة يثبتون رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ، ويستدلون على ذلك بكثير من الأدلة السمعية . فعن أبى إبراهيم المزنى . صاحب الشافعى . قال : سمعت الشافعى يقول فى قوله تعالى ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففين/١٥-١٦) قال : " فيها دلالة على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة"[١٢٤] . كما يدل على ذلك آيات أخرى[١٢٥]. فيها إثبات لقاء المؤمنين بربهم

---

[١٢٢] رواه ابن بطة فى مخطوط مختصر الإبانة : ل / ١٨١ ب نقلا عن التويجرى: ١/٣٧٦

[١٢٣] راجع العنكبوت/٥ ، البقرة/٤٦ ، الأنعام/٣١ ، الكهف/١١٠، ١٠٥ ، الأحزاب/٤٤

[١٢٤] السابق ، نقلا عن التويجرى : ١ / ٣٧٨ ، ابن تيمية: الفتاوى: ٦ / ٤٦٢، ابن القيم: حادى الأرواح ، ص ٣٢٨

[١٢٥] التوحيد ، ص ١٨٥

يوم القيامة . ويقول ابن بطة : " أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرا بالأبصار"[١٢٦].

هذا فيما يتعلق برؤية الله يوم القيامة ، ولكن هل يمكن أن تتم رؤيته تعالى في الدنيا ؟ يؤكد ابن خزيمة أن الأخبار الصحيحة تدل على أن رؤية الله غير متاحة للبشر قبل الممات ، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: "لن تروا ربكم حتى تموتوا"[١٢٧] (رواه أحمد في ذكر الدجال) .

هل رأى النبي ربه في الدنيا ؟

يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الإجابة عن هذا السؤال، فبعضهم كابن عباس أثبت رؤية الرسول ﷺ لله تعالى ليلة أسرى به ، وبعضهم كأبي ذر لم يقطع في المسألة برأي حاسم ، وبعضهم كعائشة نفت ذلك[١٢٨]، ويشير ابن أبي العز إلى اختلاف الصحابة في رؤية الرسول ﷺ ربه بعين رأسه، ثم يقول: "وأن الصحيح أنه رآه بقلبه ، ولم يره بعين رأسه " وقوله ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ (النجم/١١) أن المرئي جبريل رآه مرتين على صورته التي خلق عليها[١٢٩].

---

[١٢٦] السابق ، ص ١٩٨ - ٢٢٤ ، الشريعة للآجري ، ص ٤٩١

[١٢٧] شرح الطحاوية : ١/٢٧٥-٢٧٦

[١٢٨] راجع السياسة المدنية ط حيدر أباد ، ص ٣ ، د.إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية : ١/٨٢ وما بعدها

[١٢٩] الصفدية : ١ / ٧ - ٩

المبحث السابع

الملائكة

الإيمان بالملائكة هو الأصل الثانى من أصول الإيمان الستة كما ورد فى إجابة الرسول ﷺ عن سؤال جبريل عن الإيمان .

وقد أشار الفيلسوف أبو نصر الفارابى (ت.سنة ٣٣٩) إلى الملائكة وهو بصدد كلامه عن نظرية الفيض أو الصدور التى استمدها من الأفلاطونية المحدثة ، وكان أول من أخذ بها فى العالم الإسلامى وتابعه فيها ابن سينا ومسكويه وآخرون .

وتتضمن هذه النظرية القول بصدور عقول عشرة ، يسميها الفارابى " ملائكة السماء " ، ويسمى العقل الفعال روح القدس[١٣٠]. ويفسر اتصال جبريل بالنبى تفسيرا سيكولوجيا، حيث يرجع الوحى إلى التأثير فى مخيلة النبى.

ويعترض ابن تيمية على فلاسفة الإسلام الذين يسمون العقول العشرة ملائكة، ويقولون : إنها متولدة عن الله ، لم يخلقها بمشيئته وقدرته ، وقولهم . فى نظره . أعظم كفرا من قول من قال من مشركى العرب : إن الملائكة بنات الله ، لأن هؤلاء المشركين كانوا يقولون : إن رب السموات والأرض خلق الملائكة بمشيئته وقدرته[١٣١].

ويذهب ابن تيمية إلى أن أهل الملل جميعا يذهبون إلى أن الملائكة عباد الله ، ليسوا متولدين عنه ، ولا خالقهم علة موجبة لهم ، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه، ولا يسبقونه بالقول ، وليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث .

ويستدل ابن تيمية ببعض الآيات القرآنية التى تثبت أن الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ليست العقول التى يثبتها الفلاسفة ويدعون أنها الملائكة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه

---

[١٣٠] السابق : ١ / ٢١٤ وما بعدها

[١٣١] الرد على المنطقيين ، ص ٤٨٩ - ٤٩٠

بالقول وهم بأمره يعلمون ﴾ (الأنبياء /٢٦-٢٨) وكقوله ﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ﴾ (النساء /١٧٢-١٧٣) .

كما وصفت الملائكة في القرآن بالخشية والخوف ، وعند الفلاسفة لا يتصور خشية لله ولا خوف من جانب العقول . قال تعالى ﴿ ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (النحل /٤٩-٥٠) ، وفي القرآن ما يدل على أن الملائكة يلزمهم إذن مستقبل لما يفعلون ﴿ وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى ﴾ [١٣٢] (النجم/٢٦)

كما أن تفسير الفلاسفة لروح القدس أو جبريل عليه السلام بأنه تخيل في مخيلة النبي يتنافى مع ما ورد في بعض الأدلة السمعية . فقد ورد أنه جاء إلى النبي ﷺ وهو بين أصحابه ، في صورة رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، يراه الصحابة ولكن أحدا منهم لا يعرفه ، فجلس إلى النبي وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة ، وبعد أن أجاب النبي ﷺ عن أسئلته قال للصحابة : " هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم " (رواه البخاري : في كتاب الإيمان ، ومسلم في كتاب الإيمان) ، كما كان جبريل يأتي أحيانا إلى النبي ﷺ في صورة الصحابي دحية الكلبي رضي الله عنه ، ويراه كل من كان مع النبي ﷺ .

ويقول ابن تيمية : " إنه من التواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أن الملائكة أحياء ناطقون ، يأتونهم عن الله بما يخبر به ، ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة ، وكانت الملائكة أحيانا تأتيهم في صورة البشر ، والحاضرون يرونهم ، وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوعة ، وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التي ترتسم في الحس المشترك ، أو أنها العقول والنفوس"[١٣٣].

---

[١٣٢] مفتاح دار السعادة : ٢ / ١١٧ - ١١٨

[١٣٣] عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

المبحـــث الثامـن

النبــــــــوات

أهمية النبوة :

يبين ابن القيم حاجة البشرية إلى الأنبياء والرسل . فيقول : " فالحاجة إلى الرسل ضرورية ، بل هى فوق كل حاجة ... فإذا كان العقل قد أدرك حسن بعض الأفعال وقبحها فمن أين له معرفة الله بأسمائه وصفاته ... ؟ ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذى شرعه لعباده ؟ ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه . وسخطه وكراهيته ؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه . وما أعد لأوليائه . وما أعد لأعدائه ومقادير الثواب والعقاب ، وكيفيتهما ، ودرجاتهما ؟ ومن أين له معرفة الغيب الذى لم يظهر الله عليه أحدا من خلقه إلا من ارتضاه من رسله إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله ، وليس فى العقل طريق إلى معرفته ... ؟ فلولا النبوات لم يكن فى العالم علم نافع البتة . ولا عمل صالح ... وبالجملة فحاجة العالم إلى النبوة أعظم من حاجتهم إلى نور الشمس . وأعظم من حاجتهم إلى الماء والهواء الذى لا حياة لهم بدونه"[١٣٤]

الطعن فى النبـوة :

بعد الفتوحات الإسلامية اختلط بالمسلمين أعداء للدين الجديد الذى سلبهم مكانتهم القديمة . فامتلأت قلوبهم غيظا وحقدا على الإسلام . وأخذوا يكيدون له . ويوجهون الطعنات إليه ، وصوبوا سهامهم نحو النبوة فطعنوا فيها . وأنكروها . واستمدوا أسلحتهم من مصادر شتى . من أهمها مذهب براهمة الهند الذين أنكروا الرسل . وزعموا أن وجودهم يتعارض مع الحكمة الإلهية . وأنه ليس ثمت حاجة إلى بعثة الرسل ، لأن العقل وحده بزعمهم يدل على حسن الأفعال وقبحها . فأثبتوا

---

[١٣٣] يذكر المسعودى فى " مروج الذهب : ٤ / ٥٥ " أن أبا عيسى الوراق توفى سنة ٢٤٧ ، ولكن يحتمل أنه توفى بعد ذلك التاريخ لأنه كان معاصرا لابن الراوندى

التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل ، وزعموا أن الرسل قد وردوا بإباحة ما حظره العقل من أمور كذبح البهائم ، وإيلام الحيوان بلا ذنب ، ونحو ذلك من الأمور التى كذب البراهمة من أجلها الأنبياء والرسل[١٣٥].

وتابع آراء البراهمة فى إنكار النبوة بعض الملاحدة فى العالم الإسلامى من أمثال أحمد بن اسحق الراوندى (ت.سنة ٢٩٨) الذى كتب فى الطعن على النبوة وإنكار الرسل ، وابطال رسالاتهم كتابين : " كتاب الفرند " و " كتاب الزمرد " وممن طعن فى النبوات أيضا أبو عيسى محمد بن هارون الوراق[١٣٦]، إذ يذكر ابن الجوزى أن كلا من الوراق هذا وابن الراوندى يدعى أنه صنف كتاب الزمرد ، وهو كتاب فى الطعن على رسول الله ﷺ وشتمه ، والطعن فى القرآن[١٣٧].

ومن الشخصيات التى أثارت مشكلة النبوة بغرض التشكيك فيها أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب الشهير ، فى كتابين من كتبه المفقودة ، أحدهما " مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين " ، وقد روج لهذا الكتاب بعض الطوائف التى انتشرت فيها الزندقة والإلحاد ، وبخاصة القرامطة ، أما الكتاب الثانى فهو " نقض الأديان " أو " فى النبوات "[١٣٨]، وقد بقى لنا منه بعض فقرات أوردها الداعى الإسماعيلى أبو حاتم الرازى (ت.سنة ٣٢٢) فى كتابه "أعلام النبوة"[١٣٩].

ويحدثنا أبو حيان التوحيدى (ت حوالى ٤٠٠) عن رجل معاصر له، هو أبو إسحق النصيبى، فيقول عنه: إنه "يشكك فى النبوات كلها، وقد سمعت منه شبها"، ثم يذكر أبو حيان أسماء لبعض الشخصيات البارزة فى عصره، ممن أضلها أبو أسحق النصيبى[١٤٠].

---

(١٣٥) المنتظم : ٦ / ٩٩ - ١٠٠

(١٣٦) د.مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١ / ٨٥ - ٨٧

(١٣٧) توجد بعض نسخ مخطوطة لهذا الكتاب فى مكتبات الهند أورد بعض فقرات منه بول كراوس (راجع رسائل الرازى الفلسفية ، ص ٢٩١ ومابعدها)

(١٣٨) الإمتاع والمؤانسة : ١٤١/١ ، وكذلك مثالب الوزيرين ، ص ١٩٦

(١٣٩) راجع د.مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١ / ٦٩ وما بعدها

(١٤٠) السابق ، ١ / ٩٠ - ٩٥

وأمام هذه المحاولات التي تستهدف التشكيك في صحة النبوة والطعن فيها وقف مفكرو الإسلام على اختلاف مشاربهم يصدون هذه الحملات ، وصنفوا الكثير من الكتب في دلائل النبوة واثباتها .

وحاول المشتغلون بالفلسفة في العالم الإسلامي أن يسهموا بدورهم في الرد على حملات الطعن في النبوة ، وذلك بأن يعرضوا تفسيرا عقليا فلسفيا للنبوة . ولقد كان الفارابي معاصرا لابن الراوندي وابن زكريا الرازي معا ، ويروى المؤرخون أنه كتب ردين على كل منهما ، إلا أن هذه الردود لم تصل إلينا . وكان الفارابي أول من طبع نظرية النبوة بطابع فلسفي ، وفصل القول فيها . وكان لنظريته هذه تأثير كبير في خلفائه من فلاسفة الإسلام والمتكلمين والصوفية[١٤١]. وقد بين الدكتور إبراهيم مدكور أن الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية النبوة الفلسفية عند الفارابي ومن تبعه هي نظرية أرسطو في الأحلام . كما عرضها في رسالتين صغيرتين هما : " رسالة الأحلام " و " رسالة التنبؤ بواسطة النوم " والمخيلة عند أرسطو هي مصدر الأحلام[١٤٢]. ونضيف إلى الدعامة السابقة دعامة فلسفية أخرى لا تقل عنها أهمية ، أعني نظرية الفيض ، فأثر هذه النظرية واضح في آراء الفلاسفة الإسلاميين في النبوة .

ولكن هل وفق أصحاب نظرية النبوة الفلسفية فيما راموا تحقيقه ؟ لقد سئل ابن تيمية عن هذا الأمر فخصص للإجابة عنه كتاب الصفدية ، أعلن فيه فساد أقوالهم في النبوات ، وأقوال من تأثر بهم من المتكلمين والصوفية من أمثال ابن عربي (ت٦٣٨) وابن سبعين[١٤٣] (ت ٦٦٩) ، ويذهب ابن تيمية إلى أن أبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥) في كتابه " المضنون به على غير أهله "[١٤٤] وغيره من كتبه[١٤٥] قد وقع في

---

(١٤١) الصفدية : ١ / ٥

(١٤٢) انظر هذا الكتاب ط . القاهرة ، مكتبة الجندى ، ص ٣٠٥ - ٣٠٩ ، مع ملاحظة أن نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي موضع شك

(١٤٣) انظر : معارج القدس ط.القاهرة ، المكتبة التجارية ، ص ١١٣ - ١٢٤ ، كيمياء السعادة

(١٤٤) الصفدية : ١ / ٢٠٩

(١٤٥) السابق : ١ / ٢١١

كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الفلاسفة في النبوة وغيرها[146]، حتى إن تلميذه أبا بكر بن العربي (ت.سنة ٥٤٣) قال " شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد الخروج منها فما قدر"[147].

ويعرض ابن تيمية آراء أصحاب هذه النظرية الذين يزعمون أن للنبوة ثلاث خصائص ، من قامت به فهو نبي ، وهذه الخواص هي :

الخاصية الأولى : أن تكون له قوة قدسية ، أي قوة علمية حدسية ، بحيث يكون أذكى من غيره ، فيحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة ، أي أن العلم عليه أيسر منه على غيره .

الخاصية الثانية : أن تكون له قوة التخييل والحس الباطن ، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه ، فيراه ويسمعه ويرى في نفسه صورا نورانية هي . عند أصحاب هذه النظرية . ملائكة الله كما سبقت الإشارة ، ويسمع في نفسه أصواتا . هي عندهم . كلام الله ، من جنس ما يحصل للنائم في منامه ، وما يحصل لبعض أهل الرياضة ولبعض الممرورين ، أي الذين غلبت المرة على أمزجة أبدانهم ممن تنتابهم حالات الصرع، أي أن أصحاب هذه النظرية يزعمون أن ما أخبرت به الرسل ، إنما هو تخييل ، أو نشاط المخيلة ، لا إنه إخبار عن الحقائق على ما هي عليه .

الخاصية الثالثة : أن تكون له قوة نفسانية عملية ، يتصرف بها في هيولى العالم ، أي أن له قدرة يؤثر بها على العالم المادي المحسوس ، كما يستطيع الحاسد أن يؤثر بنظرته الحاسدة في بدن المحسود فيصيبه بالضرر وليست خوارق العادات أو معجزات الأنبياء إلا من هذا النمط ، أي أنها تحدث بتأثير هذه القوى النفسية العملية التي يتميز بها الأنبياء[148].

---

(146) السابق : ١ / ٥

(147) السابق : ١ / ٢٢٩

(148) راجع الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ، دار المعارف ، ص ٨٥٣ وما بعدها

ويستنكر ابن تيمية أن يظن بالنبوة أنها مجرد هذه الخصال الثلاث ، وأن من حصلت له فقد صار نبيا ، ذلك لأن كثيرا من آحاد المؤمنين يحصل له هذه الخصال ، بل وما هو أكمل منها ، فتحصل له في نفسه قوة علمية ، وأخرى عملية مؤثرة ، ويحصل له احساس باطن أو مخيلة قوية ، فيرى ويسمع في باطنه ، وهو مع ذلك كله من آحاد المؤمنين ، فمن جعل هذا حد النبي ومنتهاه ، كان مبطلا جاحدا لحقيقة ما خص الله به أنبياءه(١٤٩).

ولا يعني هذا أن ابن تيمية ينفي عن الأنبياء هذه الخصال الثلاث ، ولكنه يرفض الاقتصار عليها وحدها ، يقول : " فنحن لا ننكر أن الله تعالى يخص النبي بقوة قدسية يعلم بها ما لا يعلم غيره ، ولا ننكر أيضا ما يمثله الله له إما في اليقظة وإما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق ، ولا ننكر أيضا أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود ، ولكن دعوى المدعي أن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم " .

وهكذا يرفض ابن تيمية تعليل خوارق الأنبياء بعلل نفسانية أو حتى فسيولوجية ، فيشير إلى أن ابن سينا قال في إشاراته(١٥٠)، إذا بلغك أن عارفا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق ، فإن في الطبيعة عجائب . وقرر ذلك بأن المريض إذا بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض ، بقي الطعام محفوظا مدة ، لا يأكل فيها ولا يشرب ، فالعارف إذا اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت إليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام .

ويرى ابن تيمية أن ما قاله صاحب الإشارات والتنبيهات في هذا الصدد ليس بطائل فإن الناس يعلمون أن النفس إذا اشتغلت بفرح عظيم ، أو غضب عظيم ، أو اهتمام بأمر عظيم اشتغلت عن الأكل والشرب فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء ، ولا مما يختص به الأولياء .

كما أن تعليل معجزات الأنبياء بأنها تأثير قوى نفسانية في أمور طبيعية ، يستلزم أن يكون هذا التأثير مقيدا بالقانون الطبيعي المعتاد بحيث لا يتصور أن يفعل

---

(١٤٩) السابق:١/١٣٤-١٤٢ ، وقد عرض ابن تيمية نقده الهدمي لنظرية الفلاسفة في النبوة في عشرة أوجه (راجع الصفدية : ١/١٦٣-٢٢٨)

(١٥٠) السابق : ١ / ٢٢٥ - ٢٢٨

المؤثر في المادة إلا ما هي قابلة له . مثال ذلك أن الهواء (يقصد البخار) لما كان قابلا لأن ينقلب ماء ، أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء ، فينزل المطر . ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية ، كانقلاب العصا ثعبانا ، ثم ابتلاع الثعبان ما هناك من العصى والحبال ، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة ، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانا أصلا ، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس ، ولا بسحر ، ولا غير ذلك .

إن مثل هذه المعجزات أنكرها الفلاسفة ، أو جعلوها أمثالا مضروبة ، أي عدوها رموزا ذات دلالات خفية ، فقالوا : إن موسى ألقى عصا العلم ، فابتلعت حبال الجهل وعصيه ، ونحو ذلك ، كما يغلب الرجل الرجل بحجته ، وهذا من تأويلات القرامطة الباطنية ، المخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود والنصارى بصدد هذه المعجزات .

ومعلوم أن معجزات الأنبياء لا ريب فيها ، فانشقاق القمر لنبينا ﷺ هو عندهم ممتنع ، إذ لا يمكن تفسيره بقوى النفس ولا بغيرها ، ولكن هذه المعجزة قد أخبر الله بها في القرآن ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ (القمر/١) ، وتواترت به الأحاديث كما في الصحيحين وغيرهما ، وكان النبي ﷺ يقرأ بسورة القمر في الأعياد والمجامع العامة ، فيسمعها المؤمن والمنافق ، ومن المعلوم أن هذه المعجزة لو لم تكن قد وقعت لما صدق الناس ، لأنه قد أخبرهم بشيء يعلمون كذبه فيه ، ولو كان في هذه المعجزة أدنى شبهة لكان الصحابة يسألون عنها ، ولكن لم يحدث أن أثار هذه المسألة مؤمن ولا كافر ولا منافق في عصره ﷺ [١٥١].

فما حقيقة النبـــــوة ؟

يذكر ابن تيمية أن الناس قد تنازعوا في حقيقة النبوة ، واختلفوا على ثلاثة أقوال :

١ - إنها مجرد صفة قائمة بنفس النبي ، وهذا قول الفلاسفة . وقد عرضنا منذ هنيهة لكلامهم في الخصائص الثلاث التي يتميز بها الأنبياء .

٢ - إنها مجرد تعلق خطاب الله بالنبي كما يقول الأشعرية ونحوهم من أهل الكلام .

---

[١٥١] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٥٥ ، ولمزيد من إيضاح الفروق بين النبي والرسول راجع : ابن تيمية : كتاب النبوات ، ص ٢٥٥

٣ - إنها مجموع الأمرين ، كما يقول جمهور المسلمين ، وهو الذى عليه أهل السنة والجماعة .

ويقرر ابن تيمية الموقف الأخير ، فيؤكد أنه لا ريب فى تفضيل الله للأنبياء بفضائل فى أنفسهم ، وأن من خصه الله بالفضائل فقد أراد به خيرا ، كما قالت خديجة للنبى ﷺ لما جاءه الوحى ، وخاف على نفسه : " كلا والله لا يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتصدق الحديث ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق " (ورد فى الصحيحين) . فاستدلت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه المحاسن والمكارم ، التى جعلها من أعظم أسباب السعادة ، لم تكن من سنة الله وحكمته وعدله أن يخزيه بل يكرمه ويعظمه .

وهكذا فإن الأنبياء قد " خصهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم ، فمن قال : إن الله خص النبى بقوى فى نفسه ، وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حق ، وأن هذه الخصائص تكون أسبابا لخوارق عادات يكرمهم الله بها ، وتكون معجزات وكرامات ، أو قال نفس هذه الخصائص والفضائل بما خرقت له فيها العادة ، فهذا مما لا ينكر"[١٥٢].

الفرق بين النبى والرسول :

يشير ابن أبى العز إلى أقوال العلماء المختلفة فى الفرق بين الأنبياء والرسل ، فيقول : " وقد ذكروا فروقا بين النبى والرسول ، وأحسنها أن من نبأه الله بخبر السماء ، إن أمره أن يبلغ غيره ، فهو نبى رسول وإن لم يأمره أن يبلغ غيره ، فهو نبى وليس برسول ، فالرسول أخص من النبى ، فكل رسول نبى ، وليس كل نبى رسولا . ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها ، فالنبوة جزء من الرسالة ، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها ..."[١٥٣].

---

[١٥٢] راجع سورة الأعراف /١٨٧ ، لقمان /٣٤

[١٥٣] الشرح والإبانة ، ص ٢٢٠-٢٢٢ ، نقلا عن التويجرى : ٤٦٥/١

المبحث التاسع

الأخرويات

الإيمان باليوم الآخر هو أصل من أصول الإيمان . كما سبقت الإشارة . وهذا الأصل يتضمن عدة مسائل ، يمكن تقسيمها إلى ما يأتي :

١ - أشراط الساعة وأماراتها:

يعد الكلام في أشراط الساعة بمثابة توطئه لمعالجة مسائل الأخرويات ، ومن الثابت أن وقت الساعة لا يعلمه إلا الله وحده[١٥٤]، إذ أخفاه تعالى عن عباده ، حتى عن رسوله ﷺ حيث أجاب عن سؤال جبريل عن الساعة بقوله " ما المسئول عنها بأعلم من السائل ، قال فأخبرني عن أماراتها ؟ "

وأمارات الساعة أو علاماتها الدالة على قرب وقوعها كثيرة ، منها علامات صغرى وأخرى كبرى ، وقد تكلم ابن بطة عن علامتين من العلامات الكبرى ، وهما :

الأولى : خروج الدجال:

وقد ذكر أن خروجه في آخر الزمان أمر متيقن ، ومن صفاته أنه أعور ، وسيتم قتله على يد عيسى بن مريم في " باب لد " الشرقي بأرض فلسطين[١٥٥]. وقد وردت أحاديث صحيحة في صفاته ، والأخبار عن خروجه[١٥٦]، وأفرد الإمام أبو بكر الآجري في كتابه " الشريعة " بابا في استعاذه النبي ﷺ من فتنة الدجال . وتعليمه لأمته أن

---

[١٥٤] راجع البخاري : كتاب الفتن ، باب ذكر الدجال ، ومسلم : كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب ذكر الدجال وغيرهما

[١٥٥] راجع الشريعة ، ص ٣٧٢ - ٣٧٩

[١٥٦] الشرح والإبانة ، ص ٢١٨ - ٢٢٠ نقلا عن التويجري : ١ / ٤٧٠ ، الشريعة للآجري ، ص ٣٨٠ وراجع سورة النساء/١٥٩ وتفسير هذه الآية في البخاري : كتاب أحاديث الأنبياء ، باب نزول عيسى بن مريم ، مسلم : كتاب الأنبياء ، باب نزول عيسى بن مريم

يستعيذوا بالله من فتنة الدجال ، ووصفه لهم : رجل قصير أفحج (متباعد الفخذين) ، مطموس العين ... الخ[١٥٧].

الثانية ـ نزول المسيح عليه السلام :

وذكر علماء السلف أن من أشراط الساعة الكبرى نزول عيسى بن مريم عليه السلام آخر الزمان ، من السماء إلى الأرض ، وأنه يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، وتكون الدعوة واحدة[١٥٨].

٢ – حياة البرزخ :

البرزخ في اللغة هو الحاجز أو الحائل بين شيئين ، وفي التنزيل ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ (المؤمنون/١٠٠) ، وفي الاصطلاح هو إحياء الموتى في قبورهم ، قبل يوم البعث ، وسؤال الملكين : منكر ونكير لهم ، وما يترتب على ذلك من عذابهم أو نعيمهم في القبور .

وقد أنكرت الحياة البرزخية بعض الطوائف في العالم الإسلامي كالجهمية[١٥٩] والخوارج[١٦٠] وقد أفاض ابن قيم الجوزية في كتابه " الروح " في الرد على منكرى عذاب القبر ونعيمه مستدلا بكثير من الأدلة النقلية الصريحة .

وينسب إلي المعتزلة أنهم من جملة منكرى الحياة البرزخية ، ولكن القاضى عبد الجبار ينفى عن أصحابه المعتزلة هذه التهمة ، وقد أفرد فصلا فى إثبات عذاب القبر ونعيمه ، وقال فيه : " إنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو ، وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا ترى ابن

---

[١٥٧] ابن بطة: الشرح والإبانة، ص ١٩٧ وما بعدها نقلا عن التويجرى: ١/٤٨٠

[١٥٨] الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٠٦

[١٥٩] كان من المعتزلة ثم ألحد فتبرأ منه المعتزلة ، وتوفى فى أواخر القرن الثالث

[١٦٠] شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٠ وما بعدها

الراوندى[١٦١]، يشنع علينا ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ، ولا يقرون به"، ثم يقدم القاضى عبد الجبار الأدلة العديدة على إثباته[١٦٢].

٣ - النفخ فى الصور :

يبين ابن بطة أن المراد بالصور هو القرن الذى ينفخ فيه[١٦٣]، وهذا هو المأثور عن النبى ﷺ ، فقد سأله أعرابى ما الصور ؟ فقال ﷺ : " قرن ينفخ فيه " (رواه أبو داود والترمذى وأحمد و النسائى وغيرهم) .

والأدلة القرآنية على إثبات النفخ فى الصور كثيرة ، منها قوله تعالى: ﴿ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ (الزمر/٦٨) وآيات أخرى[١٦٤] وأحاديث كثيرة.

وذكر ابن بطة أن الذى سوف ينفخ فى الصور من الملائكة هو اسرافيل[١٦٥].

ثانيا : البعث أو المعاد :

خالف فلاسفة الإسلام عقيدة عامة المسلمين فى البعث أو المعاد ، بل اختلفوا فيما بينهم فى هذه المسألة على النحو التالى :

أ - الكندى (ت.حوالى سنة ٢٥٢ هـ) :

إن أول فلاسفة الإسلام وفيلسوف العرب الكندى لم ينكر بعث الأبدان كما هو الشأن فيمن خلفه من الفلاسفة ، إذ أعلن أن الله قادر على أن يحى العظام وهى

---

(١٦١) الشرح والإبانة ، ص ٢٢٣ نقلا عن التويجرى : ١/ ٤٩٦

(١٦٢) انظر : طه/١٠٢ ، المؤمنون/١٠١ ، الكهف/٩٩، النمل/٨٧ ، يس/٥١ ، ق/٢٠، الحاقة/١٣، النبأ/١٨

(١٦٣) الشرح والإبانة ، ص٢٠٠ -٢٠١،٢٢٣ نقلا عن التويجرى : ٤٩٧/١

(١٦٤) فى كمية كتب أرسطو ــ رسائل الكندى الفلسفية : ١ / ٣٧٣ - ٣٧٦

(١٦٥) الرد على المنطقيين ، ٤٥٨

رميم ، وإن إحياء الإنسان بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن[١٦٦].
فلم يتعرض الكندى لنقد ابن تيمية فى هذا الصدد .

ب ـ الفارابى (ت.سنة ٣٣٩ هـ) :

عرض ابن تيمية آراء الفارابى فى معرض حديثه عن أقوال الفلاسفة فى المعاد ، إذ قال : " ولهم فى معاد النفوس ثلاثة أقوال ، والثلاثة تذكر عن الفارابى نفسه ، أنه كان يقول تارة هذا ، وتارة هذا ، وتارة هذا . منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقا ، ومنهم من يقول : إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة ، فإن العالمة تبقى بالعلم ، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها ، والجاهلة التى ليس لها معلوم باق تفسد ، وهذا قول طائفة من أعيانهم ، ولهم فيه مصنفات ، ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان ، وهو قول طوائف منهم."[١٦٧].

١ – أما القول الأول فقد ذهب إليه الفارابى فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " حيث قرر أن النفوس جميعا خالدة ، فأما النفوس الفاضلة إذا فارقت أجسادها حصلت على السعادة القصوى الدائمة ، وأما النفوس الشريرة فإنها تبقى بعد الموت فى آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له[١٦٨]. وهذا هو المذهب السائد لدى معظم فلاسفة الإسلام بعد معلمهم الثانى .

٢ – وأما القول الثانى فقد صرح به الفارابى فى كتاب السياسة المدينة ، حيث ذهب إلى أن النفوس الشريرة الجاهلة غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة ، حتى إذا بطلت المادة بطلت هذه النفوس وانعدمت ، إذ لا بقاء إلا للنفوس الكاملة[١٦٩]. ونرجح أن يكون الفارابى قد تأثر فى هذه النظرية بالمدرسة

---

[١٦٦] آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢١ وما بعدها ، ويروى عن الفارابى هذا القول ابن طفيل : أسرار الحكمة المشرقية . القاهرة ، الخانجى ، ١٩٠٩ ، ص ٧

[١٦٧] السياسة المدنية ، ص ٥٣ ، ابن طفيل : أسرار الحكمة المشرقية ، ص ٧

[168] Walzer: Greek into Arabic , P.22 ; Jadaane: L'Influence de Stoicisme , p.157

[169] Brehier : Chrysippe , P.171

الرواقية[١٧٠] فقد كان فيلسوفها الكبير كروسبوس (ت.سنة ٢٠٩ ق.م.) يذهب إلى أن نفوس الحكماء وحدهم تبقى بعد الموت ، أما نفوس الأشرار فأنها تفسد عند الموت[١٧١]. وعرف مفكرو الإسلام الرواقية وتأثروا بها ، وعرفوا مذهب الرواقية في مصير النفس بعد الموت منذ القرن الثالث ، فقد عرضه فلوطرخس (ت. بعد سنة ١٢٠م.) في كتابه "الآراء الطبيعية"[١٧٢]، الذى ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا (ت.حوالى سنة ٣٠٠ هـ) .

ومن الثابت أن أبا نصر الفارابى كان يعرف المدرسة الرواقية ، كما كان يعرف بعض رجالها القدماء ، ومنهم كروسبوس ، ففي رسالة " ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة " ، يشير المعلم الثانى الفارابى إلى الفرقة المسماة من اسم الموضع الذى كان يعلم فيه الفلسفة ، وهى فرقة أصحاب كروسيفوس، وهم أصحاب الرواق ، وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل أثينة[١٧٣]. يقصد الرواق المنقوش " ستووا بويكيلى" Stoa Poikile حيث كان مؤسس المدرسة زينون الكتيومى (ت.سنة ٢٦٤ق.م.) يلتقى تلاميذه فى ذلك الرواق الذى نقش عليه الفنان بوليجنوتس بعض الصور[١٧٤] كما عرف الفارابى أيضا بعض رجال المدرسة الرواقية الوسطى ، أعنى بويتس الصيداوى[١٧٥] Boethus de Sidon فقد أشار إليه فى الرسالة المذكورة ، وأسماه " بواتيس الذى كان من أهل صيداء"[١٧٦]. ومن

---

(١٧٠) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ، ص١٦٢ ، نشرة د.عبد الرحمن بدوى مع كتاب أرسطو فى النفس

(١٧١) ما ينبغى أن يقدم ، ص٣ - ٤

(172) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy,P.209,Lewes:The History of Phil. P.350

(١٧٣) راجع بعض آرائه فى Brehier : Chrysippe , p. 171

(١٧٤) ما ينبغى أن يقدم ... ، ص ١١

(١٧٥) طبعت ضمن مجموعة رسائل الفارابى ، فى حيدر أباد ، سنة ١٣٤٤ - ١٣٤٩

(١٧٦) أرسطو : فى النفس ، م٢ ، ف ١ - ٢ ، ص ٢٩ - ٣٤

المحتمل أن يكون زينون الكتيومي الرواقي لا زينون الإيلي هو الفيلسوف الذي كان يعنيه الفارابي في أحد مصنفاته ، أعني " شرح رسالة زينون الكبير اليوناني "[١٧٧].

٣ - أما القول الثالث الذي ينسبه ابن تيمية للفارابي ، وهو إنكار معاد الأبدان والأنفس جميعا ، فليس تحت أيدينا من مصنفات الفارابي ما يثبت أنه ذهب هذا المذهب ولعله في أحد مؤلفاته المفقودة قد مال إلى موقف أرسطو من مسألة مصير الإنسان بعد الموت ، أو أشار إليه دون أن يعتنقه ، وكان أرسطو قد قرر أن الإنسان مثله كمثل سائر الأجسام الطبيعية ، مركب من مادة وصورة ، فأما المادة فهي البدن ، وأما الصورة فهي النفس ، وكل منهما ناقص في ذاته ، مفتقر إلى الآخر ، فالنفس ليست مفارقة للبدن[١٧٨]، وهكذا كانت آراء أرسطو في النفس لا تسمح بحال بتقرير بقائها بعد الموت[١٧٩]. ومن أجل هذا فقد آثر جمهور فلاسفة الإسلام مذهب أفلاطون في خلود النفس .

جـ. ابن سينا (ت.سنة ٤٢٨) :

يمكن أن نميز لابن سينا موقفين من مسألة المعاد :

١ - موقف الإقرار بمعاد الأبدان والأنفس :

وهو موقف يجاري فيه عقيدة جمهور المسلمين ، فيعلن أن المعاد للأبدان وللأنفس ، إلا أن الفلاسفة لا يحفلون بحشر الأجساد ، فيقول: " يجب أن تعلم أن المعاد : منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس (أي المعاد النفساني) ... والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة

---

[١٧٧] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦٥ - ١٦٧ ، د . مدكور: فيالفلسفة الإسلامية : ١ / ١٧٩ ، د . محمود قاسم : في النفس والعقل ص ١٦٥ ، د . الأهواني : الكندي فيلسوف العرب ، ص ٢٦٠

[١٧٨] النجاة ، ص ٢٩٠ ، وكذلك رسالته في أقسام العلوم العقلية ، ضمن تسع رسائل، ص ١١٤-١١٥

[١٧٩] رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص ٥٧

(التى للأنفس) أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك"[180].

٢ – موقف إنكار المعاد البدنى :

سبقت الإشارة إلى أن الشيخ الرئيس ابن سينا كان له مذهبان : أحدهما مشهور ، والآخر مستور ، وتتضح هذه الثنائية المذهبية السينوية فى مسألة المعاد ، فإلى جانب الموقف السابق ، فإن لابن سينا موقفا آخر ، لا يخفى فيه إنكاره لحشر الأجساد ويعلنه فى رسالته الأضحوية فى أمر المعاد ، إذ يثبت فيها أن المعاد إنما هو للنفس فقط ، ويهاجم بشدة مذهب القائلين بأن المعاد يكون للبدن والنفس معا ، ويقدم الأدلة على بطلان هذا المذهب ، ولعل من أهمها قوله: " وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنىّ يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقت لهما جميعا ، فى وقت واحد ، بلا قسمة". أما ما ورد فى النصوص السمعية من صور حسية لمصير الإنسان عند البعث ، فهو عند ابن سينا أمثلة مضروبة لتفهيم الجمهور[181].

ويفند ابن تيمية مزاعم أصحاب هذا المذهب ، ويدحض شبهاتهم بالأدلة الآتية :

أولا ـ الأدلـة النقليـــة :

يبين ابن تيمية " طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد "، وأنها تبطل مزاعم الفلاسفة فى نفى المعاد البدنى ، وذلك من وجوه متعددة ، ومنها :

(١) قصص من أماتهم الله ثم أحياهم :

كما أخبر عن قوم موسى : ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون . ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴾ (البقرة/٥٥-٥٦) ، وكما أخبر عن المضروب بالبقرة ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الموتى ... ﴾ (البقرة/٧٣) ، وكما أخبر عن الذى ﴿ مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله

---

[180] الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨-٣١٩

[181] السابق ، ص ٣١٩

بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال...﴾(البقرة/٢٥٩) ، كما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحي الموتى بإذن الله[١٨٢]

(٢) الاستدلال بالنشأة الأولى :

يبين الله لنا أن الإعادة أهون من الابتداء ، كما في قوله تعالى ﴿ يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة...﴾ (الحج/٥) ثم يقول سبحانه ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور﴾ (الحج/٦-٧) ، وكما في قوله : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾[١٨٣](يس/٧٨-٧٩) .

(٣) قصة أصحاب الكهف :

فقد أخبر تعالى عن نومهم الطويل ﴿ ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا ﴾ (الكهف/٢٥) ، وقال تعالى : ﴿ وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم ﴾ (الكهف/٢١) ، وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا في زمانهم : هل يبعث الله الأرواح والأجساد ؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف ، وعلموا أنهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسية ، وهي ثلثمائة وتسع هلالية ، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان .

(٤) الاستدلال بالقدرة الإلهية المطلقة :

وفي القرآن أدلة متعددة على إمكان بعث الأجساد تستند إلى المظاهر المختلفة للقدرة الإلهية المطلقة كالاستدلال بخلق النبات ، كما في قوله تعالى ﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ﴾ (الأعراف/٥٧) ، وكما في قوله ﴿ والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك

---

[١٨٢] في أصول الدين ، ص ١٢

[١٨٣] السابق ، ص ١١

النشور ﴾ (فاطر/٩) ، وعلى الجملة فإن الله قد بين قدرته العامة فإذا أراد شيئا ﴿يقول له كن فيكون ﴾ [١٨٤] (مريم/٣٥) فالله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يحى الموتى ﴿ أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير ﴾ (الأحقاف/٣٣) ، وقد قال تعالى ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس... ﴾ (غافر/٥٧) فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بنى آدم ، والقدرة عليه أبلغ وأيسر[١٨٥].

ثانيا ـ الأدلـة العقليـة :

يلاحظ ابن تيمية أن للمتكلمين مذهبا عقليا فى إثبات المعاد الجسمانى ، إلا أنه مذهب ضعيف لا يصمد أمام نقد المتفلسفة ، بل صار ما ذكره المتكلمون فى المعاد مما يقوى شبهة المتفلسفة فى إنكار معاد الأبدان . ومذهب المتكلمين فى المعاد مبنى على أصلهم فى ابتداء الخلق ، وهو القول بإثبات الجوهر الفرد[١٨٦] فصاروا على قولين: منهم من يقول بعدم الجواهر ثم تعاد ، ومنهم من قال: تتفرق الأجزاء ثم تجتمع، فأورد[١٨٧] عليهم الإنسان الذى يأكله حيوان ، وذلك الحيوان أكله إنسان آخر ، فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا ، لم تعد من هذا . وأورد عليهم أن الإنسان يتحلل دائما فما الذى يعاد ؟ أهو الذى كان وقت الموت ؟ فإن قيل بذلك لزم أن يعاد على صورة ضعيفة (شيخوخة أو مرض) ، وهو خلاف ما جاءت به النصوص .

---

[١٨٤] أو الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو قول استمده المتكلمون من نظرية ديمقريطس فى الذرات

[١٨٥] وهذا هو اعتراض ابن سينا المذكور قبيل

[١٨٦] لعله يقصد عضد الدين الإيجى . راجع كتابه المواقف ، ط سنة ١٩٠٧ ، ص ٢٩٥

[١٨٧] تفسير سورة الإخلاص ، ص ٣٤ - ٣٦

وقد حاول بعض المتكلمين الرد على مثل هذه الشبهات التى أثارها المتفلسفة ، فادعى بعضهم[١٨٨] أن فى الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلل ، ولا يكون فيها شيء من ذلك الحيوان الذى أكله الثانى . ولكن ابن تيمية يلاحظ تهافت هذا الرأى ، إذ العقلاء يعملون أن بدن الإنسان كله يتحلل ، وليس فيه شيء باق .

وذهبت طائفة أخرى من المتكلمين إلى أن الله يخلق بدنا آخر تعود الروح إليه ، والمقصود تنعيم الروح أو تعذيبها ، سواء أكان فى هذا البدن أو فى غيره ، بيد أن ابن تيمية يرى أن هذا القول مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن ، وأن هذا القول هو المذكور فى كتب فخر الدين الرازى ، فليس فى كتبه ولا كتب أمثاله القول الصحيح الذى يوافق المنقول والمعقول الذى بعث الله به الرسول وكان عليه سلف الأمة.

وأما القول الذى عليه السلف وجمهور العقلاء هو أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال ، فهكذا خلق الله للأجسام : إنه يقلبها ويحيلها من جسم إلى جسم ، كما خلق آدم من طين ، فقلب حقيقة الطين فجعلها عظما ولحما وغير ذلك من أجزاء البدن ، وكذلك المضغة يقلبها عظاما وغير عظام .

وكذلك الإعادة ، يعيده بعد أن يبلى ، وهو إذا أعاد الإنسان فى النشأة الثانية ، لم تكن تلك النشأة مماثلة لهذه ، فإن هذه كائنة فاسدة ، وتلك كائنة غير فاسدة ، بل باقية دائمة[١٨٩].

أى أن ابن تيمية يرى أن المادة الجسمية من شأنها الصيرورة أو الاستحالة فى الحياة الدنيا ، وليس ذلك شأنها فى الآخرة .

وكما أنه تعالى خلق الإنسان ولم يكن شيئا ، كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئا ، وعلى هذا فالإنسان الذى صار ترابا ، ونبت من ذلك التراب نبات أكله إنسان آخر وهلم جرا ، والإنسان الذى أكله حيوان ، وأكل ذلك الحيوان إنسان آخر ، ففى هذا كله عدم هذا الإنسان وهذا الإنسان ، فصار كل منهما ترابا كما كان قبل أن يخلق ، ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب ، فإذا استحال فى القبر الواحد ألف ميت

---

[١٨٨] تفسير سورة الإخلاص ، ص ٤٠-٤٣

[١٨٩] الرد على المنطقيين ، ص ٣٠٨

. وصاروا كلهم ترابا ، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر ، وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدما محضا ، كما أنشأهم أولا بعد أن كانوا عدما محضا .

وإذا صار ألف إنسان ترابا في قبر ، أنشأ الله هؤلاء من ذلك القبر ، من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى التي خلقهم منها : من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ، وجعل نشأتهم بما يستحيل إلى أبدانهم من الطعام والشراب كما يستحيل إلى بدن أحدهم ما يأكله من نبات وحيوان .

إذن لا تتم النشأة الثانية بنفس الكيفية التي تمت بها النشأة الأولى ، فالله تعالى لا يحتاج في الإعادة إلى أن يحيل أحدهم نطفة ثم علقة ثم مضغة ، وكذلك أغذيتهم لا يحتاج أن يجعلها دما وعظما ولحما وعروقا ، بل يعيد هذا البدن على نحو آخر ، فالنشأة الثانية ليست مثل هذه النشأة .

فمن الظن أن الإعادة تحتاج إلى الأغذية التي استحالت إلى أبدان ، فقد غلط ، وحينئذ فإذا أكل إنسان إنسانا ، فإنما صار غذاء له كسائر الأغذية ، وهو لا يحتاج إلى إعادة الأغذية ، ولا يحتاج في الإعادة إلى شيء من هذه الاستحالات التي كانت في النشأة الأولى ، وبهذا يظهر الجواب عن القول بأن البدن دائما في التحلل ، فإن تحلل البدن ليس بأعجب من انقلاب النطفة علقة ، والعلقة مضغة .

ومعلوم أن من رأى شخصا وهو شاب ، ثم رآه وهو شيخ علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة ، وكذلك سائر الحيوان والنبات ، فمن غاب عن شجرة مدة ، ثم جاء فوجدها ، علم أن هذه هي الأولى ، مع أن التحلل والاستحالة ثابت في سائر الحيوان والنبات كما هو في بدن الإنسان . ولا يحتاج عاقل في اعتقاده أن هذه الشجرة هي الأولى ، وأن هذه الفرس هي التي كانت عنده من سنين ، ولا أن هذا الإنسان هو الذي رآه من عشرين سنة ، إلى أن يقدر بقاء أجزاء أصلية لم تتحلل، ولا يخطر هذا ببال أحد ، ولا يقتصر العقلاء في قولهم هذا هو ذاك على تلك الأجزاء التي يلحقها التغيير أو الاستحالة ، بل إنما يشيرون إلى جملة الشجرة والفرس والإنسان ، مع أن هذه الكائنات ربما كانت صغيرة فكبرت ، فدل هذا على أن العقلاء يعلمون أن هذا البدن هو ذاك مع وجود الاستحالة ، وعلم بذلك أن ما ذكر من الاستحالة لا ينافي أن يكون البدن الذي يعاد في النشأة الثانية هو هذا البدن ، ولهذا يشهد البدن المعاد ، بما عمل في الدنيا .

ومعلوم أن الإنسان لو قال أو فعل أو رأى غيره يفعل أو سمعه يقول ، ثم بعد ثلاثين سنة شهد على نفسه بما قال أو فعل ، وهو الإقرار الذى يؤاخذ بموجبه ، أو شهد على غيره من الأموال ، وأقر به من الحقوق ، لكانت الشهادة على عين ذلك المشهود عليه مقبولة ، مع استحالة بدنه في هذه المدة الطويلة ، ولا يقول عاقل من العقلاء : إن هذه الشهادة على مثله أو على غيره .

وإذا كانت الاستحالة غير مؤثرة ، فقول القائل : أيعيده على صفة ما كان وقت موته ، أو سمنه ، أو هزاله أو غير ذلك ؟ إنما هو جهل منه ، لأن صفة تلك النشأة الثانية ليست مماثلة لصفة هذه النشأة ، حتى يقال : إن الصفات هى المغيرة ، إذ ليس هنالك استحالة ولا استفراغ ولا امتلاء ولا سمن ولا هزال ، لا سيما أهل الجنة إذا دخلوها ، فإنهم يدخلونها على صورة أبيهم آدم ، طول أحدهم ستون ذراعا كما ثبت في الصحيحين وغيرهما ، وروى أن عرضه سبعة أذرع ، وهم لا يبولون ولا يتغوطون ولا يبصقون ولا يتمخضون[١٩٠].

هكذا يستنكر ابن تيمية نفى الفلاسفة معاد الأبدان ، وإن كان يقر معهم بمعاد الأنفس وخلودها ، إذ يقول : " ولا ريب أن النفس الناطقة قائمة بنفسها ، باقية بعد الموت ، منعمة أو معذبة ، كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم تعاد إلى الأبدان[١٩١].

ثالثا ـ بعد البعث :

بعد أن يبعث الله الناس من قبورهم يجدون أمورا عظيمة ، منها :

١ - الحوض :

يقول ابن أبى العز : " الأحاديث الواردة فى ذكر الحوض تبلغ حد التواتر، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابيا ـ ﷺ . ولقد استقصى طرفها شيخنا الشيخ عماد الدين ابن كثير (ت.سنة ٧٧٤) ... فى آخر تاريخه الكبير المسمى بالبداية والنهاية " ، ثم يورد طائفة من هذه الأحاديث النبوية ، ثم يقول : " والذى يتلخص من الأحاديث الواردة فى صفة الحوض : أنه حوض عظيم ، ومورد كريم ، يُمد من شراب الجنة ، من نهر الكوثر الذى هو أشد بياضا من اللبن ، وأبرد من

---

[١٩٠] شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٧٧ - ٢٨٢ ، الشريعة للآجرى ، ص ٣٥٢

[١٩١] راجع أيضا : الأنبياء /٤٧ ، المؤمنون /١٠٢ - ١٠٣ ، القارعة /٦ - ٩

الثلج، وأحلى من العسل ، وأطيب ريحا من المسك ، وهو فى غاية الاتساع ، وعرضه وطوله سواء ، كل زواياه مسيرة شهر ، وفى بعض الأحاديث : " أنه كلما شرب منه وهو فى زيادة واتساع ... " ، وقد ورد فى الأخبار : أن لكل نبى حوضا ، وأن حوض نبينا ﷺ أعظمها وأجلها وأكثرها واردا ، وأن من شرب منه لم يظمأ أبدا .

قال العلامة أبو عبد الله القرطبى (صاحب التفسير المشهور ، المتوفى سنة ٦٧١)...فى "التذكرة " " واختلف فى الميزان والحوض : أيهما يكون قبل الآخر؟ فقيل : الميزان قبل ، وقيل : الحوض . قال أبو الحسن القابسى (ت.سنة ٤٠٣) : والصحيح أن الحوض قبل . قال القرطبى : والمعنى يقتضيه ، فإن الناس يخرجون عطاشا من قبورهم ... فيقدم قبل الميزان والصراط ... "[١٩٢].

وقد انكرت الحوض بعض طوائف كالجهمية والخوارج وبعض المعتزلة .

٢ - الميـــزان :

ذكر ابن بطة أن الميزان الذى توزن به أعمال العباد يوم القيامة ، ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ، فأما الأدلة القرآنية[١٩٣] فمنها قوله تعالى ﴿ والوزن يومئذ الحق ، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ... ﴾ (الأعراف/٨-٩) وأما الأحاديث التى جاءت فى اثبات الميزان فإنها قد بلغت حد التواتر[١٩٤]، منها قوله ﷺ : "كلمتان حبيبتان إلى الرحمن . خفيفتان على اللسان ، ثقيلتان فى الميزان : سبحان الله وبحمده ، سبحان الله العظيم " (البخارى : كتاب التوحيد ، مسلم : كتاب الذكر) . ويقول أبو اسحاق الزجاج : " أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة"[١٩٥]. والذى دلت عليه السنة أن الميزان له كفتان حسيتان شاهدتان[١٩٦].

---

[١٩٢] ممن اعتنى بجمعها الآجرى : الشريعة ، ص ٣٨٢ - ٣٨٧

[١٩٣] فتح البارى : ١٣ / ٥٣٨

[١٩٤] شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٦٠٩

[١٩٥] راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٩٨

[١٩٦] شرح الطحاوية : ٢ / ٦١٤

وممن أنكر الميزان الجهمية وأكثر المعتزلة والزيدية ، فيذهب الإمام الزيدى أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦) إلى أن الأعمال أعراض ، والأعراض لا يصح وزنها ، ويؤول الميزان بمعنى الحساب الدقيق[١٩٧].

٣ - الصـــراط :

والصراط بعد الميزان[١٩٨]، وهو جسر كحد السيف على جهنم ، يمر الناس عليه على قدر أعمالهم فمنهم من يمر كالريح ، ومنهم من يرمل رملا ، ومنهم من يمر كانقضاض الكوكب ... فإذا خلصوا قالوا : الحمد لله الذى نجانا منك بعد أن أراناك.

واختلف المفسرون فى المراد بالورود المذكور فى قوله تعالى ﴿ وإن منكم إلا واردها ﴾ (مريم/٧١) ما هو ؟ والأظهر والأقوى أنه المرور على الصراط ، قال تعالى : ﴿ ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا ﴾ (مريم/٧٢) ، فقد تبين أن ورود النار لا يستلزم دخولها ، وأن النجاة من الشر لا يستلزم حصوله ، وهذا حال الواردين النار ، يمرون فوقها على الصراط ، ثم ينجى الله الذين اتقوا ، ويذر الظالمين فيها جثيا[١٩٩].

وممن أنكر الصراط بهذا المعنى المعتزلة والزيدية . يقول الإمام الزيدى أحمد بن سليمان " فعندنا وعند المعتزلة أن الصراط هو الطريق ، والطريق طريقان : طريق الحق وطريق الباطل ، والصراط المستقيم هو طريق الحق . وقالت الحشوية (يقصد أهل السنة) : هو أحد من السيف وأدق من شعرة . ولو كان كما قالوا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق ، وأيضا فإن التكليف قد سقط فى الآخرة"[٢٠٠].

---

(١٩٧) السابق : ٢ / ٦٠٥ - ٦٠٧

(١٩٨) انظر كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ١٠٠

(١٩٩) رسالة التويجرى : ١ / ٥١٨ ، الآجرى : الشريعة ، ص ٣٨٧

(٢٠٠) السابق : ١ / ٥٢١ ، وكذلك شرح الطحاوية : ٢ / ٦١٤ ومابعدها

وقد وصف ابن بطة الصراط بأوصاف متعددة منها أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ، وهذا الوصف يستند إلى حديث للرسول ﷺ رواه البيهقى فى الجامع لشعب الإيمان ، ولكن اسناده ضعيف[201].

٤ – وجود الجنة والنار وأبديتهما :

اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن ، وأنهما لا تفنيان أبدا ، ولا تبيدان وقد أشار ابن بطة إلى بعض من خالف أهل السنة فى هذا الأصل ، فذكر الجهمية وبعض المعتزلة[202] (كأبى الهذيل العلاف) وقدم شارح الطحاوية الأدلة النقلية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وفند مزاعم المخالفين الذين زعموا أن الله ينشئهما يوم القيامة ، وذكر قول جهم بن صفوان ، بفناء الجنة والنار ، وأنه لم يسبقه أحد إلى هذا القول ، أو على حد قول ابن أبى العز " ليس له سلف قط"[203].

---

[201] شرح الطحاوية : ٢ / ٦٢١ ، وراجع الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٨٨

[202] العقيدة الواسطية ، ص ٦٠

[203] الإبانة : ق ٢ جـ ١ / ٢٣٨ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٥٤٢

المبحث العاشر

القدر

الإيمان به دون الخوض فيه :

الإيمان بالقدر هو الأصل السادس من أصول الإيمان وفقا لإجابة الرسول ﷺ عن سؤال جبريل عن الإيمان العار ذكره ، لذلك يقول ابن تيمية : " وتؤمن الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة بالقدر خيره وشره"[٢٠٤].

وقال ابن بطة : " وقد كان سلفنا وأئمتنا . رحمة الله عليهم . يكرهون الكلام في القدر ، وينهون عن خصومة أهله ، ومواضعتهم القول (أى المناظرة فيه) أشد النهي ، ويتبعون في ذلك السنة وآثار المصطفى ﷺ "[٢٠٥]، فقد جاء رجل إلى على بن أبي طالب . رضي الله عنه . فقال : " أخبرني عن القدر ؟ فقال : طريق مظلم فلا تسلكه، قال: " أخبرني عن القدر ؟ قال : بحر عميق فلا تلجه ، قال : أخبرني عن القدر ؟ قال: سر الله فلا تكلفه ... "[٢٠٦].

الغلو فيه :

وعلى الرغم من التحذير من الخوض في القدر ، إلا أن أهل البدع خاضوا فيه وغلوا ، واتسمت أقوالهم بالافراط أو التفريط ، فانقسموا قسمين :

أولا . الجبرية :

كان الجهم بن صفوان (ت.سنة ١٢٨) إمام الجبرية الخالصة قال: " إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا ارادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا ، كما تنسب إلى الجمادات ،

---

[٢٠٤] الإبانة : ق ٢ جـ ٢ / ١٤٠ - ١٤١ ، نقلا عن التويجري : ٢ / ٥٤٤ ، وراجع الفصل الأول وما أوردناه فيه من نهى الرسول عن الخوض فيه القدر

[٢٠٥] الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨٦ - ٨٧

[٢٠٦] أقوم ما قيل ــ مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢

كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ... إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر..."[٢٠٧].

ويعد ابن تيمية الأشاعرة من " المائلين إلى الجبر " ، لأنهم قالوا : إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ..."[٢٠٨]. وسنعرض في الفصل القادم بشيء من التفصيل لموقف الأشاعرة من مسألة الجبر والاختيار ومذهبهم في الكسب .

ثانيا ـ القدرية الأولى :

كان ظهور القدرية الأولى[٢٠٩] بمثابة ردة فعل لمذهب الجبر المطلق الذى استند إليه أصحابه فأخذوا يتعللون في فعل المعاصي بالقدر ، ومن أشهر القدريين الأول الشخصيات الثلاث الآتية :

١ - معبد بن عبد الله الجهني ، كان أول من تكلم في القدر[٢١٠]، فأعلن أنه " لا قدر والأمر أنف " أي مستأنف ، وقتله الحجاج سنة ٨٠ في أرجح الأقوال .

٢ - عمرو المقصوص ، وهو شخصية غامضة ، ظهر في دمشق عاصمة الأمويين ويذكر بعض المؤرخين[٢١١] أن عمرو المقصوص كان أول من نادى بالقدر في الشام ، وكان معلما لمعاوية الثاني الذى مات بعد أربعين يوما من خلافته ، وبعد وفاته وثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا له : أنت أفسدته ، ثم دفنوه حيا حتى مات.

٣ - غيلان بن مسلم الدمشقي ، وتشير المصادر إلى أنه أخذ عن معبد الجهني.

واتفق القدرية الأول على أن أفعال العباد ليست مقدرة من الله ولا يعلمها قبل كونها ، ولم يكتبها ، ولم يخلقها ، فأنكروا القدر.

---

[٢٠٧] راجع د.على النشار : نشأة الفكر : ١ / ٣١٣ ومابعدها ، د.أحمد صبحى: في علم الكلام ، ص ١٨٨ ومابعدها

[٢٠٨] ميزان الاعتدال في نقد الرجال : ٤ / ٤١

[٢٠٩] كالمقدسي : البدء والتأريخ : ٦ / ١٧ ، وابن العبرى : مختصر الدول ، ص ١٩١

[٢١٠] الإبانة ق ٢ حـ ٢ / ٢٤٦ - ٢٥٢ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٥٤٦

[٢١١] رسالة العبودية ، مجموع الرسائل ، ص ٢٥ ، التوحيد ، ص ٨٦

وتأثر المعتزلة بالقدرية الأوائل وبخاصة غيلان الدمشقي ، ولكنهم لم يسرفوا اسراف القدرية في نفي القدر وانكار علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها .

موقف السلفية :

وبازاء خوض المبتدعة في مسألة القدر كان لابد لعلماء السلف من مواجهة البدع والرد على أصحابها ، وقد بين ابن بطة أن الكلام في القدر على وجهين :

أحدهما : يحرم التفكر فيه ، والمسألة عنه ، والمناظرة عليه ، وهو يتمثل في مقابلة أفعال الله وأقداره والاعتراض عليها بكيف ؟ ولم ؟ وما السبب ؟ وقياس أفعاله سبحانه بأفعال عباده ، وشبه من يروم الاطلاع على ذلك بحال من يحاول النظر إلى عين الشمس ، فكلما ازداد فيها نظرا ازداد تحيرا والآخر : يجب علمه ، ومعرفته ، والإيمان به ، والتصديق بجميعه[٢١٢].

وقد أعلن ابن القيم أن ما يجب معرفته في هذه المسألة أربع مراتب:

١ - علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها .

٢ - كتابته لها قبل كونها في اللوح المحفوظ .

٣ - مشيئته لها .

٤ - خلقه لها[٢١٣].

وكان موقف السلفية من القدر . كموقفهم من سائر أصول الإيمان . يتسم بالوسطية ، فكان مذهبهم وسطا بين الغالية في اثبات حرية الارادة المطلقة ، وبين الغلاة في نفيها بحجة الإيمان بالقدر .

أولا . موقفهم من المعتزلة :

لقد قرر ابن تيمية أن في كل من الكتاب والسنة ما يؤيد حرية الارادة من جهة ، وما يثبت القدر من جهة أخرى ، وعدم مراعاة جانبي المسألة معا قد أدى إلى اضطراب الخائضين فيها ، وتناقضهم فيما بينهم . فإن المعتزلة حين عالجوا هذه المسألة أصابوا من وجه ، ولكنهم أخطأوا من وجه آخر :

أصاب المعتزلة عندما أثبتوا حرية الارادة للإنسان ، إذ يحد ابن تيمية الإنسان بأنه " حساس متحرك بالارادة "[٢١٤]. ولهذا فإن للعباد قدرة على أعمالهم ،

---

[٢١٢] رسالة العبودية ، مجموع الرسائل ، ص ٢٥ ، التوحيد ، ص ٨٦

[٢١٣] العقيدة الواسطية ، ص ١٦

[٢١٤] درء تعارض العقل والنقل : ١ / ١٠٤ ، أصول الدين ، ص ٢٤ - ٢٥

وليهم ارادة[٢١٥] أو استطاعة . ويقرر ابن تيمية . مع المعتزلة . أن الاستطاعة سابقة على الفعل ، وهي مناط التكليف ، فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه لقوله تعالى " لا تكلف نفس إلا وسعها " (الأعراف/٤٢) والاستطاعة أيضا مقارنة للفعل ، وبها يتم التنفيذ[٢١٦] ولكن المعتزلة أخطأوا حين " جعلوا من العدل (وهو ثاني أصولهم الخمسة) أنه (تعالى) لا يشاء ما يكون ، ويكون ما لا يشاء ، وأنه لم يخلق أفعال العباد ، فنفوا قدرته ومشيئته وخلقه لاثبات العدل"[٢١٧]. والحقيقة أن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم ، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال ، ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق ، فأول ما خلق الله القلم ، قال له : اكتب ، قال : ما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، جفت الأقلام وطويت الصحف ، وقال تعالى ﴿ ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير ﴾ (الحج/٧٠) إلى غير تلك من الآيات التي تؤكد هذا المعنى[٢١٨].

ثانيا . موقفهم من الجبرية :

ويستنكر ابن تيمية مذهب المجبرة كالجهمية ممن قالوا : ما لنا في جميع أفعالنا قدرة ، فإن الإنسان مجبور على أفعاله ، وأن الله هو المتصرف فيه ، يحركه كما يحرك سائر المتحركات ، لقد تنكب الجبرية الحقيقية بهذا القول ، فإن الله تعالى فرق بين المستطيع القادر وغير المستطيع ، فقال ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ (التغابن/١٦) ، وقال ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ (آل عمران/٩٧) ، وقال : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾

---

[٢١٥] الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٧٦

[٢١٦] رسالة القضاء والقدر ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ٨٤ ، أقوم ما قيل ، الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢

[٢١٧] رسالة القضاء والقدر ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ٨٤ ، أقوم ما قيل: الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢

[٢١٨] في أصول الدين ، ص ٢٤ - ٢٥

(الكهف/٢٩) . وغير تلك من الآيات الكثيرة التى تثبت للعبد مشيئة وفعلا[٢١٩]. وفى السنة أيضا ما يثبت المشيئة أو الاستطاعة للإنسان . مثال ذلك ما يستفاد من قول النبى ﷺ لعمران بن حصين: "صل قائما . فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب " ونحو ذلك[٢٢٠].

وليس للجبرية أن يتعللوا بالقدر فى فعل المعاصى ، وأن يحتجوا فى ارتكابها بالقدر إذا وجه اللوم إليهم ، فإن من ظن أن القدر حجة لأهل الذنوب ، فهو أكفر الناس ، ومن جنس المشركين الذين قال الله تعالى عنهم ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء ﴾ (الأنعام/١٤٨) . ويتبين بطلان هذا الظن على النحو الآتى :

١ - إن كان القدر حجة للعبد ، فهو حجة لجميع الناس ، فإنهم كلهم مشتركون فى القدر ، وعلى هذا يلزمه ألا ينكر على من يظلمه أو يشتمه أو يأخذ ماله ، وعليه ألا يذم أحدا فعل المحرمات ، ولا يعاقب أحدا إذا اعتدى عليه ، ولكن هذا لا يحدث فى الواقع ، فالناس يذمون من يفعل المحرمات ويبغضونهم ، ولو لم يفعل الناس ذلك لهلك العالم .

٢ - يلزم من الاحتجاج بالقدر أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح وسائر الأقوام التى أهلكها الله بذنوبهم معذورون ، وهذا باطل ، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولا لقبل من إبليس وغيره من العصاة . ولما عذب الله أحدا من الخلق ، ولو كان القدر حجة ما قطع سارق ، ولا قتل قاتل ، ولا أقيم حد على ذى جريمة ، بل ولا جوهد فى سبيل الله ، ولا أمر بمعروف ، ولا نهى عن منكر ، ولم يفرق بين أولياء الله وأعدائه ، ويستوى من يفعل الخير ومن يفعل الشر.

٣ - إن النبى ﷺ سئل عن هذا ، فقال : " ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة " ، فقيل : يا رسول الله ، أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب ؟ فقال : " لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له " (رواه الشيخان) . حقا إن الله

---

[٢١٩] فى القضاء والقدر : ٢ / ٨١ - ٨٣ ، الفرقان بين أولياء ... ص ٩٢ - ٩٣

[٢٢٠] الشرح والإبانة ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٥٩٥ ، وكذلك يذهب المتكلم الأشعرى الباقلانى على نحو ما سنرى فى الباب القادم

تعالى علم الأمور جميعا ، وكتبها على ما هي عليه : كتب أن فلانا يؤمن ويعمل صالحا فيدخل الجنة ، وأن فلانا يفسق ويعصى فيدخل النار ، كما أن فلانا يتزوج امرأة ويطؤها فيأتيه ولد ، وأن فلانا يأكل فيشبع ويروى ، وأن فلانا يبذر البذر فينبت الزرع ، فمن قال : إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح كان قوله متناقضا لما علمه الله وقدره كمن يقول : أنا لا أطأ امرأة ، فإن كان الله قضى لى بولد فهو يولد ، فمن قال هذا جاهلا[221].

---

(221) الإيمان ، ص ١٠٨

المبحث الحادى عشر

مسائل الإيمان

مسمى الإيمان ومعناه :

أ . الإيمان لغة :

ذكر ابن بطة أن الإيمان فى اللغة يعنى التصديق ، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ (يوسف/١٧) ، أى بمصدق لنا[٢٢٢].

أما ابن تيمية فيرجح أن لفظ الإيمان مشتق من الأمن[٢٢٣].

ويبين أحد علماء اللغة أن لفظ الإيمان يدل على معنيين: أحدهما الأمانة ، التى هى ضد الخيانة ، ومعناها سكون القلب ، والآخر: التصديق ، والمعنيان متدانيان[٢٢٤].

ب . الإيمان اصطلاحا :

يفرد ابن بطة بابا فى بيان الإيمان وفرضه ، يعرف فيه الإيمان بأنه " تصديق بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالجوارح والحركات ، لا يكون العبد مؤمنا إلا بهذه الثلاث ...".

ثم يقول : " حتى صار اسم الإيمان مشتملا على المعانى الثلاثة ، لا ينفصل بعضها عن بعض ، ولا ينفع بعضها دون بعض ، حتى صار الإيمان قولا باللسان ، وعملا بالجوارح ، ومعرفة بالقلب"[٢٢٥].

---

[٢٢٢] أبو الحسين بن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ، مكتبة عيسى البابى الحلبى ، ١٣٦٩هـ : ١ / ١٣٣

[٢٢٣] الإبانة : ق ١ / ٧٦٠ - ٧٦١ ، ٧٧٩ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٥٩٦ - ٥٩٧ وكذلك الآجرى : الشريعة ، ص ١١٩

[٢٢٤] الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٨٨

[٢٢٥] الأشعرى : مقالات الإسلاميين :١/٢٠٦ ، ابن حزم : الفصل : ٤/٧٣ ، ابن تيمية: الفتاوى : ١٣/٥٦

وهذا الذى قرره ابن بطة وأبو بكر الآجرى هو مذهب علماء السلف ، وكذلك المعتزلة .

جـ - الإيمان عند المخالفين :

أما المخالفون لمذهب السلف ، فالإيمان عندهم ليس له هذا المعنى المتسع ، إذ استبعدوا العمل واقتصر مفهومهم للإيمان على عنصر واحد أو عنصرين فقط من هذه العناصر الثلاثة ، فعدوا بذلك من المرجئة في الإيمان . فالجهم بن صفوان كان من غلاة المرجئة ، زعم أن الإيمان مجرد معرفة الله ، فقال : "الإيمان لا يتبعض ، أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . قال : لايتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ المعارف لاتتفاضل"[٢٢٦].

وأما الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستانى (ت.سنة٢٥٥) فقد سلكهم الأشعرى ضمن فرق المرجئة ، لأن الإيمان عندهم هو قول باللسان فقط ، فمن نطق بالإيمان فهو مؤمن كامل الإيمان[٢٢٧].

وأما الأشاعرة والماتريدية فالإيمان عندهم هو التصديق بالقلب ، وقد يضيف بعضهم إليه الاقرار باللسان ، ولكنهم استبعدوا العمل من مفهوم الإيمان ، كما سيتبين فى البابين القادمين والخلاف بين السلفية وكل من الجهمية والكرامية والأشعرية والماتريدية خلاف حاد ، وسنرى كيف قام ابن تيمية بالرد الشديد على الأشاعرة فى مفهومهم للإيمان . إلا أن ابن تيمية اتسم موقفه باللين والرقة حين عرض لمفهوم الإيمان لدى الإمام أبى حنيفة النعمان ، ومن المعلوم أن الايمان عندأبى حنيفة هو إقرار باللسان وتصديق بالقلب ، ومع ذلك فقد أعلن ابن تيمية أن النزاع بين أهل السنة فى مسائل الإيمان هو نزاع لفظى ، فالقائلون بأن الإيمان قول وتصديق من الفقهاء كحماد بن أبى سليمان (شيخ أبى حنيفة) ، وهو أول من قال ذلك ، ومن تبعه من أهل الكوفة متفقون مع جميع أهل السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد[٢٢٨].

---

[٢٢٦] الفتاوى : ٧ / ٣٩٧ ، الايمان ، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠

[٢٢٧] شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٤٦٢

[٢٢٨] راجع: آل عمران / ١٧٣، الأنفال / ٢، مريم / ٧٦، الفتح / ٤، التوبة / ١٢٤، محمد / ١٧، الكهف / ١٣

وأكد أيضا ابن أبـي العزعلـى أن الخلاف بين أبـي حنيفة وتلاميذه ، وبين سائر علماء السنة خلاف لفظي أو لغوى ، ذلك أن الاختلاف بـين أبـى حنيفة والأئمة الباقيين من أهـل السنة اختلاف صوري ، فإن كـون أعمال الجـوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءا من الإيمان إنما هـو نـزاع لفظـى ، لايترتب عليه فساد الاعتقاد ، فلا خلاف بين أهل السنة جميعا فى أن الله تعالى أراد من العباد القـول والعمل ، ولكن هذا المطلوب من العباد : هل يشمله اسم الإيمان ، أم أن الإيمان أحدهما ، والعمل مغاير له ، لا يشمله اسم الإيمان عند افراده بالذكر ؟ هذا محل النزاع[٢٢٩].

وهكذا يتبين أن النزاع بين حماد بـن أبـي سليمان وتلميذه أبـي حنيفة وأتباعهما ، وبين سائر علماء السنة نزاع لفظى ينحصر فـي السـؤال الآتـي : هـل الإيمان دال على العمل باللزوم أم بالتضمن ؟ أو بقول آخر : هل العمل ثمرة الإيمان أم جزء منه ؟

الإيمان بين الزيادة والنقصان :

تابعت الماتريدية إمامهم أبا حنيفة فى القول بـأن الإيمان لايزيد ولا ينقص بينما تـابع أغلـب الأشاعرة الإمام الشافعي فـى الاعتقاد بأن الإيمان يزيد وينقص، وممـن أعلـن ذلك وأثبته عضد الدين الايجى فـى كتابه المواقف والقـول بزيـادة الإيمان ونقصانه هو مذهب علماء السلف ، الذين استدلوا على صحة مذهبهم بكثير من الأدلة النقلية[٢٣٠] مثل قوله تعالى ﴿ ويزداد الذين أمنوا إيمانـا ﴾ (المدثر/٣١) ، وخصص كل من البخارى ومسـلم فى صحيحيهما بابا للأحـاديث الواردة فـى زيـادة الإيمان ونقصانه مثل قوله ﷺ حاكيا عن الله تعالى " اخرجوا من النـار مـن كـان فـى قلبه مثقال حبة من خـردل مـن إيمـان " (رواه الشيخان) ، أما الآثـار عـن السلف فـى اثبات زيادة الإيمان أكثر من أن تحصى[٢٣١].

---

(٢٢٩) راجع الآجرى : الشريعة ، ص ١١١ ومابعدها

(٢٣٠) شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٤٩٤ - ٤٩٨ ، وراجع أيضا ابـن تيميـة : الإيمان

(٢٣١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٢

الاستثناء في الإيمـــان :

يعرف ابن أبي العز الاستثناء في الإيمان بقوله " هو أن يقول الرجل : أنا مؤمن إن شاء الله ، والناس فيه على ثلاثة أقوال : طرفان ووسط ، منهم من يوجبه ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجيزه باعتبار ، ويمنعه باعتبار . وهذا أصح الأقوال":

١ - أما من يوجبه ، فالذي دفعهم إلى ذلك أن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه، والإنسان لا يعلم هل يموت مؤمنا أم كافرا ، وهذا مأخذ كثير من الكلابية وغيرهم، وليس هذا قول السلف ، ثم صار إلى هذا القول طائفة غلوا فيه ، حتى صار الرجل منهم يستثني في كل شيء ، فيقول أحدهم : هذا ثوب إن شاء الله ! هذا حبل إن شاء الله ! فإذا قيل لهم : هذا لاشك فيه ، يقولون : نعم ، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيره .

٢ - وأما من يحرمه ، فكل من جعل الإيمان شيئا واحدا ، فيقول : أنا أعلم أني مؤمن، كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين ، فمن استثنى في إيمانه ، فهو شاك فيه وسموا الذين يستثنون في إيمانهم الشكاكة .

٣ - وأما من يجوز الاستثناء باعتبار ، ويتركه باعتبار ، فهم أسعد بالدليل من الفريقين ، وخير الأمور أوسطها ، فإن أراد المستثني الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناءذ، وهذا مما لا خلاف فيه ، وإن أراد أنه مؤمن الإيمان المطلق الذي يتضمن فعل كل ما أمر الله به عبده ، وترك كل ما نهاه عنه ، فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار ، فقد شهد لنفسه أنه من الأبرار المتقين ، ومن أولياء الله المقربين ، وهذا من تزكية الإنسان لنفسه ، فالاستثناء حينئذ غير جائز ، وهذا مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون[٢٣٢].

الإيمـــان والكبائر :

اختلفت الأقوال في علاقة الإيمان بارتكاب الكبائر ، ويمكن حصرها في ثلاثة أقوال : موقفين متطرفين ، وثالث وسط :

---

(٢٣٢) السابق ، ص ١٢٢

١ - عدم تأثر الإيمان بارتكاب الكبائر :

وهو موقف غلاة المرجئة من اتباع جهم بن صفوان الذين " يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ... ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة"[٢٣٣].

٢ - زوال الإيمان بارتكاب الكبائر :

وهو موقف كل من الخوارج والمعتزلة ، فأما الخوراج كالأزارقة فقد أجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة ، خرج به عن الإسلام جملة ، ويكون مخلدا في النار مع سائر الكفار ، واستدلوا بكفر إبليس ، وقالوا : ما ارتكب إلا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع ...[٢٣٤].

وأما المعتزلة ومن تابعهم كالزيدية فإن مرتكب الكبيرة عندهم فقد الإيمان ، ولكنه لم يكفر ، فهو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر ، ومصيره الخلود في النار ، إلا أنها نار أخف من تلك التي يخلد فيها الكافر .

٣ - وسطية أهل السنة :

أ- حد الكبيرة وتمييزها عن الصغيرة :

اختلف العلماء في حد الكبيرة وتمييزها عن الصغيرة ، جاء عن ابن عباس أن كل شيء نهى الله عنه فهو كبيرة ، وبهذا قال الأستاذ أبو اسحق الإسفرايني ، وضعف الغزالي في " الإحياء " هذا القول .

وذهب جماهير العلماء إلى انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر ، وهو الصحيح ، لقوله تعالى ﴿ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ﴾ (النساء/٣١) ولقوله ﷺ : " الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم تغشى الكبائر " (رواه مسلم : كتاب الطهارة ، باب فضل الوضوء)، وفي معناه أحاديث كثيرة.

---

[٢٣٣] محي الدين ابو زكريا أحمد بن إبراهيم بن النحاس الدمشقي (ت.سنة ٨١٤ هـ) : تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين ، تحقيق عماد الدين عباس سعيد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، وتوزيع الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر بالسعودية ، ١٩٨٧ ، ص ١٣١ - ١٣٥

[٢٣٤] ابن تيمية : العقيدة الواسطية ، ص ١٧

ثم اختلف العلماء في ضبط الكبائر وحدها لتتميز عن الصغيرة :

فروى عن ابن عباس أنه قال : " الكبائر كل ذنب ختمه الله تعالى بنار أو غضب أو لعنة أو عذاب " وروى عنه أيضا : " أنه كل ما أوجب الله عليه النار في الآخرة والحد في الدنيا ". وقيل عن الصغيرة حدها تعاطى ما تنقص رتبته عن رتبة المنصوص عليه ، أو تعاطيه على وجه دون المنصوص عليه ، ولا يستوفي معنى المنصوص عليه ، فيكون صغيرة ، فتعاطيه على وجه يجمع وجهين أو وجوها في التحريم يكون كبيرة، ومثاله : القبلة واللمس والمفاخذة : صغيرة ، ولو كان مع حليلة جاره القريبة له يكون كبيرة " . وقال الشيخ أبو محمد عز الدين بن عبد السلام في كتابه " قواعد الأحكام " : " إذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو ربت عليها فهي من الكبائر " . ومن العلماء من ذهب إلى حصر الكبائر في عدد معين ، واختلفوا في تحديد هذا العدد ، فقيل : هي ثلاث ، وقيل : أربع ، وقيل : سبع ، وقيل : سبعون ، وقيل : سبعمائة ، وذهب بعض العلماء كأبي عمرو ابن الصلاح في فتاويه ، إلى أن عدد الكبائر غير محصور .

وقال بعض العلماء كالواحدي وغيره : " حد الكبيرة غير معروف ، بل ورد الشرع بوصف أنواع من المعاصي بأنها كبائر ، وأنواع بأنها صغائر ، وأنواع لم توصف . وهي مشتملة على صغائر وكبائر . قالوا : وهذا شبيه باخفاء ليلة القدر وساعة الجمعة وساعة إجابة الدعاء بالليل واسم الله الأعظم ونحو ذلك مما خفي ..."[٢٣٥].

ب ـ حكم مرتكب الكبيرة ومصيره :

مرتكب الكبيرة من الأمة الإسلامية " مؤمن ناقص الإيمان ، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته ، فلا يعطى الاسم المطلق ، ولا يسلب مطلق الاسم بكبيرته"[٢٣٦]. أي لا يسمى مؤمنا إيمانا كاملا مطلقا ، ولا يسلب اسم الإيمان : لأن الإيمان يزيد وينقص . كما سبق بيانه . ومن ثم يجوز ذهاب بعضه وبقاء بعضه .

---

[٢٣٥] ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ـ مجموعة الرسائل الكبرى:٢/٣١، الإيمان ، ص ١٨٩ - ١٩٠

[٢٣٦] رسالة الاستغاثة ـ مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٤٧٠

ولكن ما مصير مرتكب الكبيرة يوم القيامة ؟ إنه تحت المشيئة الإلهية، فإن شاء الله عفا عنه ، وغفر له ذنوبه ، وتجاوز عن خطاياه ، بفضله وجوده ورحمته، وإن شاء عذبه فى النار دون تخليده فيها ، إذ لا يخلد فى النار إلا الكافر كفرا بواحا.

والذى حمل الخوارج والمعتزلة على القطع بخلود مرتكب الكبيرة فى النار هو قولهم : إن الأعمال من الإيمان ، فمن تركها فقد ترك الإيمان ، لأن الإيمان هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ، فإذا ذهب بعضه ذهب كله ، ولم يبق منه شيء ، فيلزم تكفير أهل الذنوب كما تقوله الخوارج ، أو تخليدهم فى النار وسلبهم اسم الإيمان بالكلية كما تقوله المعتزلة[٢٣٧].

حـ - الرد على المخالفين :

أولا - الخوارج والمعتزلة :

١ - إن الأدلة النقلية على أن مرتكب الكبيرة لا يسلب اسم الإيمان بالكلية كثيرة ، منها قوله تعالى ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت احداهما ... ﴾ (الحجرات/٩) ، فالخطاب موجه لطائفتين من المؤمنين ارتكبوا من الكبائر القتال والبغى ، ومع ذلك لم يخرجوا عن مسمى الإيمان . وكذلك قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ فمن عفي له من أخيه شيء ... ﴾ (البقرة/١٧٨) ، فأثبت الله الأخوة فى الإيمان بين القاتل والمقتول . وعن أبى ذر قال : قال رسول الله ﷺ : " ما من عبد قال : لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة " قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال ﷺ : " وإن زنى وإن سرق " ، ثم كرر أبو ذر السؤال ثلاث مرات ويجيب الرسول نفس الاجابة ، ولكنه فى الأخيرة أضاف : " على رغم أنف أبى ذر " (رواه مسلم) .

٢ - ويذهب ابن تيمية إلى أن أهل السنة اتفقوا على أن نبينا ﷺ يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة من أهل الكبائر من أمته ، كما تدل على ذلك الأحاديث الصحيحة ، أما الخوارج والمعتزلة فانكروا شفاعته لأهل الكبائر ، وإن لم ينكروا شفاعته للمؤمنين[٢٣٨]

---

[٢٣٧] شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩٠

[٢٣٨] الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية ، ص ١٠٠

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى: " الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة"[٢٣٩].

ويقول الإمام الزيدى أحمد بن سليمان : " فعندنا وعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين ، وقد تكون أيضا فى الدرجات والزيادات"[٢٤٠].

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث الصحيحة ما يثبت شفاعة النبى ﷺ وشفاعة بعض أمته ممن قد أوبقتهم خطاياهم وذنوبهم ، فأدخلوا النار ، ليخرجوا منها بعد ما قد عذبوا فيها ، بقدر ذنوبهم وخطاياهم التى لم يغفرها الله لهم ، ولم يتجاوز لهم عنها بتفضله وجوده[٢٤١]. ويبين أن للنبى ﷺ شفاعات متعددة يوم القيامة ، واحدة بعد أخرى ، فيظل يشفع مرة بعد مرة ، حتى يقول الله للملائكة : "اخرجوا لمحمد ﷺ من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان"[٢٤٢]، أو "مثقال ذرة من إيمان" (ورد بروايات مختلفة) .

وهكذا فإن من قضى الله تعالى اخراجهم من النار من أهل التوحيد بالشفاعة ، يتفاوتون فيما بينهم فى البقاء فى النار ، فقد يمكث بعضهم فى النار حتى يصيرون فيها فحما ، ثم يؤذن بعد ذلك فى الشفاعة ، فيجىء بهم ، ويلقون على أنهار الجنة ، فيقال : يا أهل الجنة ، أفيضوا عليهم ، فيصب عليهم ماء الحياة ، فينبتون كما تنبت الحبة فى السيل ، فيسميهم أهل الجنة "الجهميين" فيسألون الله أن يمحى عنهم ذلك الاسم ، فيمحوه عنهم[٢٤٣].

٣ – ويستند الخوارج والمعتزلة إلى بعض الأدلة النقلية التى يظنون أنها تفيد تخليد أهل الكبائر فى النار ، مثال ذلك:

---

(٢٣٩) التوحيد ، ص ٢٤١

(٢٤٠) السابق ، ص ٣٠٤

(٢٤١) السابق ، ص ٢٧٩ – ٢٨٩

(٢٤٢) وسنعرض لآيات أخرى يستند أليها الإباضية فى تخليد أهل الكبائر فى النار، فى القسم الثانى من هذا الكتاب إن شاء الله

(٢٤٣) التوحيد ، ص ٣٦٧ – ٣٦٨

* قوله تعالى: ﴿ بلى من كسب سيئة ، وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ (البقرة / ٨١) ، ولكن يبين ابن كثير أن هذه الآية تتضمن الرد على بنى اسرائيل المشركين الذين قالوا : إن النار لن تمسهم سوى أيام معدودة.

* وقوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ﴾ (النساء/٩٣) ولكن الخلود هنا للقاتل المتعمد المستحل للقتل ، فهو كافر بالاجماع[٢٤٤].

كما يستشهد الخوارج والمعتزلة ببعض الأحاديث الصحيحة التى يظنون أنها تؤيد مذهبهم تلك الأحاديث التى تصرح بأن من فعل كذا وكذا من المعاصى حرم الله عليه الجنة ، مثال ذلك قول النبى ﷺ: " لا يدخل الجنة منان ، ولا عاق ، ولا مدن خمر " (رواه النسائى) ، ويبين ابن خزيمة أن هذه الأحاديث ينبغى أن تفهم على أحد معنيين :

أحدهما : لا يدخل الجنة ، أى بعض الجنان ، إذ أن النبى ﷺ قد أعلم أنها جنان من جنة ، واسم الجنة واقع على كل جنة منها ، وهكذا يكون المراد : لا يدخل بعض الجنان التى هى أعلى وأشرف وأنبل وأكثر نعيما وسرورا وبهجة ، لا أنه أراد : لا يدخل شيء من تلك الجنان .

وأما المعنى الثانى : فهو أن كل وعيد فى الكتاب والسنة لأهل التوحيد ، أنما هو مشروط بإلا أن يشاء الله أن يغفر ويصفح ويتكرم ويتفضل ، فإذا شاء فلا يعذب على ارتكاب الخطينة لقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ (النساء/٤٨) ، وهكذا يكون المراد فى المعنى الثانى أن مرتكب الكبيرة ، إن لم يغفر له الله ، فإنه لن يدخل الجنة ابتداء ، بل يعذب بقدر ذنبه ، ثم يدخلها[٢٤٥].

٤ - فإذا ثبت أن المؤمن المرتكب للكبائر يجوز أن يدخل النار ، فهل سيعذب مع سائر الكفار كما يدعى الخوارج الذين يكفرون أصحاب الكبائر ؟ يقول ابن خزيمة: " ومحال أن يكون المؤمن الموحد لله ﷻ قلبه ولسانه ، المطيع لخالقه

---

[٢٤٤] السابق ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥

[٢٤٥] ابن تيمية : الإيمان ، ص ٢٤٦

في أكثر ما فرض الله عليه ... المنتهي عن أكثر المعاصي ، وإن ارتكب بعض المعاصي والحوبات ، في قسم من كفر بالله ودعا معه آلهة ... محال أن يجتمع هذا في درجة واحدة من النار"[٢٤٦].

٥ - أجمعت الأمة على أن من يرتكب كبيرة كشرب الخمر أو الزنى أو السرقة أو نحوها لا يعد كافرا مرتدا يجب قتله ، فإن لمرتكبي الكبائر عقوبات غير عقوبة المرتد عن الإسلام كجلد القاذف والزاني غير المحصن وقطع يد السارق ، فلو كانوا مرتدين لوجب قتلهم[٢٤٧]، كما أجمعت الأمة على أن مرتكب الكبيرة الذي يموت من غير توبة يرث أهله فيه ، ويصلى عليه ، ويطلب له في الدعاء الاستغفار ، ويدفن في مقابر المسلمين ، وهذا ما لا يجوز على غير المؤمن أو المرتد الذي يقتل .

ولهذا يجب الاحتراز من تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا ، لأنها أول بدعة ظهرت في الإسلام على أيدي الخوارج ، فكفروا المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم[٢٤٨].

ثانيا ـ غلاة المرجئة :

زعمت الجهمية أن الإيمان مجرد معرفة الله ، فمن عرفه دخل الجنة ابتداء، ولو ارتكبت جميع الكبائر ، واستندوا في تقرير ذلك على أن الشخص الواحد لا يمكن أن يدخل الجنة والنار معا ، فإذا دخل إحداهما لا يدخل الأخرى ، وعلى هذا قالوا : إن أهل الذنوب يدخلون الجنة ، ولا يدخلون النار ألبتة ، لأنه لا يدخل النار إلا الكفار فحسب ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى ﴾ (الليل/١٤-١٦) قالوا : إن الله في هذه الآيات حصر الصلي بالنار على الكافرين وحدهم ، فيكون كل من توعده الله بالنار إنما هو من فريق الكافرين لا غيرهم[٢٤٩]

ولقد سبق أن أبطلنا الزعم بأن الإيمان يقتصر على المعرفة وحدها ، ولا يتفاضل أهله فيه ، أما الاحتجاج بالآيات السابقة ، فهو استدلال غير صحيح ، ويمكن الرد عليه ، كما يلي :

---

[٢٤٦] ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ـ مجموعة الرسائل الكبرى:٢/٢١

[٢٤٧] ابن حزم : الفصل : ٤ / ٤٧

[٢٤٨] راجع سورة الأنفال / ١٥ - ١٦

[٢٤٩] التوحيد ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥

١ - حقا لقد دلت هذه الآيات على عذاب الكافرين في النار ، بيد أن هذا لا يدل على أن جميع المؤمنين لن يدخلوا النار ، فلا يمنع ذلك ما يحدث لبعض المؤمنين من دخولهم النار بسبب ما ارتكبوه من ذنوب كقوله تعالى ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ (النساء/١٠) ، ونحو ذلك[٢٥٠] من الآيات التي فيها وعيد بالنار للمؤمنين الذين يرتكبون الكبائر .

٢ - الصلى الذى أثبته الله تعالى للكافرين ، ونفاه عن غيرهم إنما هو صلى الخلود في النار كما جاءت بذلك نصوص أخرى تثبت صلى الكافرين وخلودهم في النار ، وقد أشرنا من قبل إلى أن في السنن ما يدل على أنه بعد الدخول في النار ، يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان .

٣ - إن النار الواردة في آيات الصلى بالنار خاصة بالكافرين وحدهم دون سواهم، فلا يدخلها غيرهم ، وهذا لا يمنع وجود نار أخرى يعذب فيها أرباب الذنوب من أهل القبلة بقدر ذنوبهم ، وقد أشرنا ـ فيما سبق ـ إلى قول ابن خزيمة : لا يجتمع الكافرون والمؤمنون ممن ارتكبوا الكبائر في الآخرة في مكان واحد[٢٥١].

٤ - ويلزم على مذهب القائلين بأن الإيمان هو المعرفة لوازم باطلة ، منها ما يذكره ابن بطة ، أن يكون إبراهيم الخليل وموسى الكليم هما وإبليس في الإيمان سواء ، لأن إبليس عارف بالله حيث قال : ﴿ رب بما أغويتني ﴾ (الحجر/٣٩) ، وقال ﴿ رب فأنظرني ﴾ (الحجر/٣٦) ، ويلزم أيضا على هذا المذهب أن يكون من آمن بالنبيﷺ من أصحابه وأهل بيته ، ومن جاهد وهاجر إليه ، هم ومن كذبوه وحاربوه سواء ، لأن غالب قريش كانت تعرف أن الله هو الخالق لقوله تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾[٢٥٢] (الزخرف/٩) .

---

[٢٥٠] الإبانة : ق ١ / ٨٩٣ - ٨٩٥ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٦١٨

[٢٥١] أبو الحسن على بن محمد الماوردى (ت ٤٥٠ هـ) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية . بيروت ، دار الكاتب العربى ، بدون تاريخ ، ص ٢٩

[٢٥٢] الإبانة : ق ٢ ، ١ / ٢٤٤ - ٢٤٦ ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٦٥٤

المبحث الثاني عشر

الإمامة

تمهيد :

تعد مسألة الإمامة عند السلف احدى المسائل الفقهية ، أى لا تدخل فى مسائل أصول الدين ، ولكن الفرق المخالفة كالشيعة جعلتها من أهم أركان الدين ، كما كانت مسألة الإمامة سببا فى مروق الخوارج وظهورهم ، وجعلها المتكلمون كعضد الدين الايجى فى كتابه المواقف أحد موضوعات علم الكلام ، فمن أجل التصدى لآراء المخالفين عالج كثير من علماء السلف مسألة الإمامة ضمن مسائل أصول الدين .

ويمكن معالجة هذه المسألة فى آخر مباحث أصول الدين كتتمة لها ، على نحو ما نضعها الآن ، كما يمكن معالجتها عقب الكلام عن النبوة ، من حيث أن " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا"[253].

وكانت مشكلة الإمامة أول المشكلات التى حدث حولها الخلاف بعد وفاة الرسول ﷺ وقبل أن يتم دفنه ، واشتد الخلاف حولها حتى بلغ أوجه فى عهد رابع الخلفاء الراشدين ، حيث اقتتل المسلمون لأول مرة ، فكانت الفتنة الكبرى ، وانقسم الناس بانقسام الصحابة ﷺ ، وظهرت الشيعة التى كفرت الخلفاء الثلاثة الأول ومن تابعهم من الصحابة ، بينما كفرت الخوارج عليا وأتباعه بعد التحكيم ، كما كفرت أيضا معاوية ومن ناصره من الصحابة .

فما موقف أهل السنة من تلك الخلافات التى حدثت بين الصحابة ؟

موقف السلفية من الصحابة :

يقول ابن بطة : " ... وكذلك أمر الصحابة . رحمة الله عليهم . فأمرهم على وجهين : أحدهما : فرض علينا علمه والعمل به ، والآخر : واجب علينا الإمساك عنه ، وترك المسألة والبحث والتنقير عنه : فأما الواجب علينا عمله والعلم به ، فهو ما أنزله

---

[253] مخطوط مختصر العقيدة ، ل ٧ ب ، نقلا عن التويجرى : ٢ / ٦٦٢

الله فى كتابه من وصفهم ، وما ذكره من عظيم أقدارهم ، وعلو شرفهم ، ومحل رتبهم، وما أمرنا به من الاتباع لهم بإحسان مع الاستغفار لهم ، وعلم ما جاءت به السنة من فضائلهم ومناقبهم ...

وأما ما يجب علينا تركه ، وفرض علينا الإمساك عنه ، وحرم علينا الفحص والتنقير عنه . هو النظر فيما شجر بينهم ، والخلق الذى كان جرى منهم ، لأنه أمر مشتبه ، ونرجئ الشبهة إلى الله ، ولا نميل مع بعضهم على بعض ، ولا نظلم أحدا منهم، ولا نخرج أحدا منهم من الإيمان ، ولا نجعل بعضهم على بعض حجة فى سب بعضهم لبعض ، ولا نسب أحدا لسبه صاحبه ، ولا نقتدى بأحد منهم فى شىء جرى منه على صاحبه ..."[٢٥٤]، وفى موضع آخر يعلل ابن بطة النهى عن ترك التحامل على الصحابة " لأنهم إنما فعلوا ما فعلوا باجتهاد سائغ ، يثابون عليه ، فلمصيبهم أجران ، ولمخطئهم أجر واحد"[٢٥٥].

هكذا عبر ابن بطة عن موقف علماء السلف مما شجر بين الصحابة ، وهو موقف " ارجاء أمر الصحابة " ، وقد اقتدوا فى موقفهم هذا بموقف طائفة من الصحابة الذين امتنعوا عن المشاركة فى أحداث الفتنة الكبرى ، فلم ينحازوا إلى أحد المعسكرين ، بل وقفوا على الحياد ، وكانت هذه الطائفة من الصحابة فريقين:

أحدهما : اعتزلوا الفتنة ، واعتصموا بالصمت ، وآثروا البقاء فى بيوتهم، وتمسكوا فى موقفهم بحديث رواه أبو بكرة عن النبى ﷺ قال : " ستكون فتن، القاعد فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى ، ألا فإذا نزلت أو وقعت، فمن كان له إبل فليلحق بإبله ، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه . قالوا : يا رسول الله : من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاة " (رواه مسلم فى كتاب الفتن ، ورواه أبو داود وأحمد والحاكم وغيرهم) .

---

[٢٥٤] راجع أحمد أمين : فجر الإسلام ، وكذلك محمد العبد العزيز العلى اللاحم : المرجئة وموقف أهل السنة منهم . رسالة ماجستير قدمت لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود

[٢٥٥] يقول أستاذنا الدكتور أحمد صبحى : " نسبت إلى النظام آراء تتسق مع عقائد الشيعة " (فى علم الكلام ، ص ٢٨٤)

وأما الفريق الآخر من الصحابة الذين أرجأوا الحكم على أطراف النزاع ، فيقول عنهم ابن عساكر في تاريخه : " إنهم الشكاك الذين شكوا ، وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة ، بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحدا، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا : تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان ظلما ، وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة ، كلهم عندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ، ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ، ونرجئ أمرهما إلى الله ، حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما"[٢٥٦].

التفضيل بين الخلفاء الأربعة :

هذه من المسائل التي وقع الخلاف حولها ، فقد أشرنا إلى تكفير الخوارج لعلي بعد التحكيم ، كما طعنوا في خلافة عثمان ، واثنوا على الخليفتين الأولين أما الشيعة فلا يعترفون إلا بإمامة علي .

وأما المعتزلة فقد بين موقفهم من هذه المسألة أحد رجالهم ، وهو ابن أبي الحديد في صدر كلامه في شرح نهج البلاغة ، إذ يقول : " اتفق شيوخنا كافة . رحمهم الله . المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون على أن بيعة أبي بكر الصديق صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص ، وإنما كانت بالاختيار الذي ثبت بالاجماع وبغير الاجماع كونه طريقا إلى الإمامة .

واختلفوا في (التفضيل) ، فقال قدماء البصريين كأبي عثمان عمرو بن عبيد ، وأبي اسحق إبراهيم ابن سيار النظام[٢٥٧]، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ[٢٥٨]، وأبي معن ثمامة بن أشرس...وجماعة غيرهم أن أبا بكر أفضل من علي عليه السلام ، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة .

وقال البغداديون قاطبة : قدماؤهم ومتأخروهم كأبي سهل بشر بن المعتمر وأبي موسى عيسى بن صبيح وأبي عبد الله جعفر بن مبشر ، وأبي جعفر

---

[٢٥٦] راجع كتابه " العثمانية " حيث مال إلى تفضيل أبي بكر

[٢٥٧] ذكر صاحب شرح نهج البلاغة (١٥٩/٤) أن أبا جعفر الاسكافي (ت ٢٤٠ هـ) نقض كتاب العثمانية للجاحظ في حياته

[٢٥٨] ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥ هـ) : شرح نهج البلاغة : ١ / ٣ ومابعدها

الاسكافى[٢٥٩]... أن عليا عليه السلام أفضل من أبى بكر ، وإلى هذا المذهب ذهب من البصريين أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى أخيرا ... (وغيره من البصريين) ... وأما نحن فنذهب إلى ما يذهب إليه شيوخنا البغداديون من تفضيله عليه السلام ..."[٢٦٠].

أما أهل السنة فقد أجمعوا على أن ترتيب الخلفاء فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة ، ولكن " اختلف أهل السنة فى خلافة الصديق رضي الله عنه : هل كانت بالنص أو بالاختيار ؟ " وقدم ابن أبى العز أدلة على اثباتها بالنص ، أرى . شخصيا . أنها جميعا لا تدل على أن خلافة أبى بكر كانت بالنص ، فمثلا من هذه الأدلة ما رواه الشيخان وغيرهما أن امرأة أتت النبى صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع إليه ، قالت : أرأيت إن جئت فلم أجدك ؟ كأنها تريد الموت ، قال : " إن لم تجدينى فأتى أبا بكر " ثم يعقب ابن أبى العز على هذه الرواية فيقول : " وذلك نص على إمامته"[٢٦١].

فمن المعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين لأمته كل أصول الدين وفروعه بيانا كاملا صريحا فهل من المعقول ألا نجد في أقواله نصا صريحا فى اثبات الخلافة من بعده لأبى بكر لو أن خلافته كانت بالنص ؟ إن قول من قال من أهل السنة بأن خلافة أبى بكر كانت بالنص هو على الأرجح كان بمثابة ردة فعل لقول الشيعة بأن خلافة على كانت بالنص .

وسيتبين لنا فيما يلى أن أهل السنة يجمعون على أن الإمامة . بصفة عامة . تكون بالاختبار ، وللاختيار شروط معينة .

وجوب نصب الإمام :

[٢٥٩] شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٦٩٨ ومابعدها

[٢٦٠] الماوردى : الأحكام السلطانية ، ص ٢٩

[٢٦١] الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ١٢٧

عقد الإمامة لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع ، وإن شذ عنهم أبو بكر الأصم[٢٦٢] من المعتزلة ، ومن الخوارج فرقة النجدات التي " أجمعت على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ..."[٢٦٣].

أما القاضي أبو يعلى[٢٦٤]. الذي يمثل التيار السلفي . فيقول : " نصبة الإمام واجبة ، وقد قال أحمد (ابن حنبل) ... : الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس .

والوجه فيه : أن الصحابة لما اختلفوا في السقيفة . فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، ودفعهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، وقالوا : إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش ، ورووا في ذلك أخبارا ، فلولا أن الإمامة واجبة لما ساغت تلك المحاورة والمناظرة عليها ، ولقال قائل : ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم[٢٦٥].

طريق وجوبها : العقل أم الشرع ؟

اختلف في طريق وجوب الإمامة " هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة (ومنهم المعتزلة) : وجبت بالعقل ، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ... وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها ..."[٢٦٦].

والقول الثاني هو مذهب علماء السلف . فيقول أبو يعلى : " وطريق وجوبها السمع لا العقل ... وأن العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته ، ولا تحليل شيء ولا تحريمه .

---

(٢٦٢) هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ ، وله كتاب بنفس عنوان كتاب معاصره أبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) أعني الأحكام السلطانية

(٢٦٣) أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، صححه محمد حامد الفقي . الرياض ، دار الوطن ، بدون تاريخ ، ص ١٩

(٢٦٤) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٢٩ - ٣٠

(٢٦٥) أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، ص ١٩

(٢٦٦) نفس الصفحة

وهى فرض على الكفاية ، يخاطب بها طائفتان من الناس ، إحداهما : أهل الاجتهاد حتى يختاروا ، والثانية : من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة"[٢٦٧].

شروط أهل الاختيـار :

أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاثة شروط : أحدها العدالة ، والثانى : العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة ، والثالث : أن يكون من أهل الرأى والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ..."[٢٦٨].

شروط أهل الإمـامـة :

" وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربعة شروط : أحدها : أن يكون قرشيا من الصميم[٢٦٩] ... والثانى : أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا من الحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والعلم ، والعدالة ، والثالث : أن يكون قيما بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود ، لا تلحقه رأفة فى ذلك ، والذب عن الأمة ، الرابع : أن يكون من أفضلهم فى العلم والدين[٢٧٠] وإذا وجدت هذه الصفات حالة العقد ، ثم عدمت بعد العقد نظرت ، فإن كان جرحا فى عدالته وهوالفسق ، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة ، سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح ، وهو ارتكاب المحظورات ، واقدامه على المنكرات اتباعا لشهوته ، أو كان متعلقا بالاعتقاد، وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحق ...[٢٧١].

وإذا كان الحادث على بدنه ، فينظر ، فإن كان زوال العقل ، نظر فيه ، فإن كان عارضا مرجوا زواله كالاغماء ، فهذا لا يمنع عقدها ولا استدامتها ، لأنه مرض

---

(٢٦٧) لا يشترط فى الإمامة القرشية لدى الخوارج والمعتزلة

(٢٦٨) السابق ، ص ٢٠ ، أى يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل

(٢٦٩) السابق ، ص ٢٠

(٢٧٠) السابق ، ص ٢١ - ٢٢

(٢٧١) راجع ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ط . القاهرة ، دار العروبة ، ١٩٦٢

قليل اللبث ... وإن كان لازما لا يرجى زواله ، كالجنون والخبل ، فينظر ، فإن كان مطبقا لا يتخلله افاقة ، فهذا يمنع الابتداء والاستدامة ...".

ويستعرض أبو يعلى بالتفصيل الآفات البدنية وتأثيرها في ابتداء عقد الإمامة أو استدامتها ، ويستخلص من كلامه إلى أن الآفة إذا كانت عظيمة تحول دون القدرة على تحمل أعباء الإمامة كالعمي أو الصمم أو الخرس أو فقد الأطراف ونحو ذلك من الآفات فإنها تمنع الإمامة أو استدامتها . أما إذا كانت الآفة لا تحول دون القيام بواجبات الإمامة كضعف البصر فلا تحول مثل تلك الآفات دون عقد الإمامة ودوامها[٢٧٢].

حكم الخروج على الإمام الجائر :

أوجبت بعض الفرق الخروج على الإمام إذا كان ظالما أو فاسقا ، ومن هذه الفرق الخوارج والمعتزلة والزيدية .

أما علماء السلف فقد أوجبوا طاعة الإمام ولو كان جائرا فاسقا أو حتى صاحب بدعة في عقيدته ، لما يترتب على الثورة على الحكام من فتن ومحن واضطراب وفساد ، وقد استندوا[٢٧٣] في ذلك إلى كثير من الأدلة الشرعية الصريحة، ومنها ما يلي :

* قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ (النساء/٥٩)
* وعن أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال : " اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة " (رواه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام) .
* وعن أبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني . ومن عصى أميري فقد عصاني " (البخاري : كتاب الأحكام . ومسلم : كتاب الإمارة) .

---

[٢٧٢] أبو يعلى: طبقات الحنابلة. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر: ١/٢٤٤

[٢٧٣] الشرح والإبانة ، ص ٢٧٦ - ٢٨١ ، نقلا عن التويجري : ٢ / ٦٨٦

* وعن ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال : " من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا ميتة جاهلية " (البخارى كتاب الأحكام ومسلم كتاب الإمارة) .

* وعن عوف بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال : " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، ويصلون عليكم وتصلون عليهم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم " ، قيل : يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف ؟ فقال : " لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة ، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ، ولا تنزعوا يدا من طاعة " (البخارى كتاب الفتن ومسلم كتاب الإمارة) .

وبناء على هذه الأدلة النقلية وغيرها قرر علماء السلف مذهبهم فى أقوال كثيرة ، منها :

ما يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : " ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين ، وقد كان الناس اجتمعوا عليه ، وأقروا له بالخلافة بأى وجه كان : بالرضا أو الغلبة ، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين ، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ ، فإن مات الخارج مات ميتة الجاهلية ، ولا يحل قتال السلطان ، ولا الخروج عليه لأحد من الناس ، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق "[٢٧٤].

ويقول ابن بطة : " ولا تخرج بالسيف على الأئمة ، وإن ظلموا ... وقد أجمعت العلماء من أهل الفقه والعلم والنسك والعباد والزهاد ، من أول هذه الأمة إلى وقتنا هذا ، أن صلاة الجمعة والعيدين ، ومنى وعرفات ، والغزو ، والجهاد ، مع كل أمير بر وفاجر ، واعطاءهم الخراج ... والسمع والطاعة لمن ولوه ، وإن كان عبدا حبشيا ، إلا فى معصية الله ﷻ ، فليس لمخلوق فيها طاعة ..."، ثم ذكر وجوب مناصحتهم[٢٧٥].

ويقول ابن تيمية : " إن مجرد وجود البغى من إمام أو طائفة لا يوجب قتالهم ، بل لا يبيحه ، بل من الأصول التى دلت عليها النصوص أن الإمام الجائر الظالم ، يؤمر الناس بالصبر على جوره وظلمه وبغيه ، ولا يقاتلونه ، كما أمر النبى ﷺ

---

(٢٧٤) الاستقامة ، تحقيق د.محمد رشاد سالم . الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٩٨٣ : ١ / ٣٢

(٢٧٥) السابق : ١ / ٣٤

بذلك في غير حديث ، فلم يأذن في دفع البغي مطلقا بالقتال ، بل إذا كانت فيه فتنة نهى عن دفع البغي به ، وأمر بالصبر ..."[٢٧٦].

فلهذا نهى النبي ﷺ عن قتال الأئمة ، إذا كان فيهم ظلم ، لأن قتالهم فيه فساد أعظم من فساد ظلمهم .... ويتطرق ابن تيمية إلى الحديث عن قتال اللصوص، ويبين أنه ليس قتال فتنة ، ثم يقول : " بخلاف قتال ولاة الأمور ، فإن فيه فتنة وشرا عاما أعظم من ظلمهم ، فالمشروع فيه الصبر".

---

(٢٧٦) السابق : ٩ / ٣٦

الباب الثانى

الأشعـــريـــة

الفصل الأول: الأشعرى و الأشاعرة

الفصل الثانى: منهجهـــم

الفصل الثالث: مذهبهـــم

الفصل الأول

الأشعرى و الأشاعرة

١ - أبـوالحسـن الأشـعرى	(٢٦٠ - ٣٢٤ هـ.)
٢ - أبـوبـكـر الباقلانـــى	(٣٣٨ - ٤٠٣ هـ.)
٣ - عبـدالقـاهـر البغـدادى	(؟ - ٤٢٩ هـ.)
٤ - أبـوبـكـر البيهقـــى	(٣٨٤ - ٤٥٨ هـ.)
٥ - عبـدالكـريـم القشيرى	(٣٧٥ - ٤٦٥ هـ.)
٦ - أبـوالمعـالى الجوينـى	(٤١٩ - ٤٧٨ هـ.)
٧ - أبـوحـامـد الغـزالـى	(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ.)
٨ - فخـرالدين الــرازى	(٥٤٤ - ٦٠٦ هـ.)
٩ - أبـوالحســن الآمـدى	(٥٥١ - ٦٣١ هـ.)
١٠ - عزالدين بن عبدالسلام	(٥٧٧ - ٦٦٠ هـ.)
١١ - ناصـرالدين البيضاوى	(؟ - حوالى ٦٨٥هـ.)
١٢ - عضـدالديـن الإيجـى	(٦٨٠ - ٧٥٦ هـ.)

١ - أبو الحسن الأشعرى
(٢٦٠ - ٣٢٤ هـ)

نشــأتــه:

هـو[1]: على بن إسماعيل بن أبى بشر ... الأشعـرى ، وكنيتـه أبوالحسـن ، ويرجع نسبه إلى الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى ، وقد هاجمه الحسن بن على الأهوازى (ت. سنة ٤٤٦) فى كتاب أفرده لهذا الهجوم بعنوان "مثالب ابن أبى بشر"، وطعن فى صحة نسبه إلى أبى موسى الأشعرى ، فقام ابن عساكر بالدفاع عنه فى كتابه " تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ". ذكر

---

(١) مـن مصادر ترجمته : الفهرست لابن النديـم ، ص ٢٥٧ ، تـاريخ بغـداد للخطيب البغدادى : ٣٤٦/١١ ، الأنساب للسمعانى : ٢٦٦/١ ، المنتظم فـى تاريخ الملوك والأمم لأبن الجوزى : ٣٣٢/٦ ، وفيات الأعيان لإبن خلكـان : ٨٥/٣ ، الكامل فى التـاريخ : ٣٩٢/٨ ، سـير أعـلام النبـلاء : ٨٥/١٥ ، الجواهر المضية فى طبقات الحنفية لابن أبـي الوفـاء :٣٥٣/١ ، ٢٤٧/٢ ، طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة: ٨١/١ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكى : ٣٤٧/٣ ، العبر فى خبر من غبر للذهبى: ٢٠٢/٢ ، البداية والنهايـة لابـن كثير : ١١ /١٨٧ ، ٢٠٤، ٢٠٦ ، الخطـط للمقريـزى: ٣٥٩/٢ ، النجـوم الزاهرة لابن تغرى بردى : ٣٠٣/٣ ، اتحاف السادة المتقين لشـرح احيـاء علـوم الدين لمرتضى الزبيدى : ٣/٢ ، تتمـة المختصـر لابـن الـوردى: ٤٠٩/١ ، دائرة المعارف الإسلامية : ٢١٨/٢ ، الأعـلام للزركلـى: ٦٩/٥ ، بركلمان: ٣٨/٤ ، سزكين م١: ٣٥/٤، الأشعرى لحمـودة غرابـة، مذاهـب الإسلاميين للدكتور عبدالرحمن بدوى: ٤٨٧/١، فى علم الكلام للدكتور أحمـد صبحى، ص ٤٤٣ ، مقدمة تحقيق كتاب الإبانة للدكتورة فوقية حسين محمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبدالرحمن المحمود : ٣٢٩/١.

ابن خلكان أن مولد الأشعري كان سنة ٢٦٠ . وقيل ٢٧٠ . أما المقريزي فقد ذكر أنه ولد سنة ٢٦٦ ، وقيل ٢٧٠ ، والأرجح انه ولد سنة ٢٦٠ بالبصرة ، ثم انتقل منها إلى بغداد كان أبوه من أهل السنة و الجماعة ، ومن المهتمين بعلم الحديث ، فأرسله إلى محدث البصرة زكريا بن يحي الساجي (ت . سنة ٣٠٧) ، فأخذ عنه أبو الحسن مقالة السلف في الصفات[٢]، ثم توفي والد أبي الحسن ، وهو صغير السن ، فتزوجت أمه بشيخ معتزلة ذلك العصر ،أعني أبا علي الجبائي (ت . سنة٣٠٣) ، فنشأ الأشعري على مذهب المعتزلة .

أما وفاته ، فقد قيل : إنها كانت سنة ٣٢٠ ، وقيل سنة ٣٣٠ ، والأرجح أنها كانت سنة ٣٢٤ هـ .

مراحل تطوره العقدي :

اختلف المؤرخون و الباحثون فيما بينهم في رسم المنحنى الفكري لأبي الحسن الأشعري أعني أطوار توجهاته العقدية ، فمنهم من ميز في حياته الفكرية بين مرحلتين اثنتين ، ومنهم من ذهب إلى أنه قد مر بثلاث مراحل مختلفه[٣] . إلا أن الإجماع انعقد بين كل من ترجم للأشعري على طبيعة المرحلة الأولى من حياته العقدية. وبيان هذه المراحل كما يلي :

الطور الأول : مرحلة اعتناقه لمذهب المعتزلة :

ذكرت منذ هنيهة أن الأشعري تربى في بيت شيخ معتزلة عصره ، فاعتنق هذا المذهب في بداية حياته ، وهذا الطور الاعتزالي من حياة الرجل ليس موضع اختلاف بين جميع من ترجم له قديما وحديثا ، وإن اختلفت الروايات في تحديد الفترة التي بقي فيها الأشعري على مذهب الاعتزال ، فقيل : إنه بقي على هذاالمذهب أربعين سنة ، ولكن الأرجح أنه ظل معتزليا إلى سن الأربعين .

---

[٢] الذهبي : سير أعلام النبلاء : ١٤/ ١٩٨

[٣] راجع د. المحمود : ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة : ١/ ٣٧٧ و مابعدها

ثم تحول الأشعرى عن الاعتزال ، وانشق علـى المعتزلة ، ويذكر المؤرخون أسبابا شتى لتحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة[٤]، منها :

١ - مناظرة فى أفعال الله :

وقعت هذه المناظرة بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه أبى علـى الجبائى شيخ المعتزلة فى عصره ، إذ سأل الأشعرى أستاذه : ماقولك فى ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبى ؟ فقال الجبائى : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبى من أهل النجاة . فقال الأشعرى : فإن أراد الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائى : لا ، يقال له : إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها . قال الأشعرى : فإن قال : التقصير ليس مني ، فلو أحييتنى كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائى : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف ، قال الأشعرى ، فلو قال الكافر : يارب علمت حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتى مثله فأمتنى صغيرا ؟ فانقطع الجبائى[٥]

٢ - مناظرة فى أسماء الله :

دخل رجل على الجبائى فقال : هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع فى حق الله تعالى محال ، فامتنع الاطلاق . فقال الأشعرى : فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيما ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع . والمنع على الله محال . لزمك أن تمنع اطلاق حكيما عليه سبحانه وتعالى ، فلم يحر جوابا ، إلا أنه قال له : فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا ، وأجزت أن يسمى حكيما ؟ قال الأشعرى :

---

[٤] راجع د. حموده غرابة : أبوالحسن الأشعرى ، ص ٦١ ومابعدها ، د. صبحى: فى علم الكلام ، ص ٤٤٥ ومابعدها ، وراجع أيضا مصادر ترجمة الأشعـرى المشار إليها

[٥] السبكى : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥٠ - ٢٥١

لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي ، لا القياس اللغوي ، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو اطلقه الشرع لأطلقته[1].

هكذا تبين للأشعرى أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غالوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي ، كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء ، فأراد الأشعرى أن يبين قصور العقل البشرى عن الاحاطة بالحكمة في أفعال الله تعالى ، وأن الفعل الالهي لا يخضع لأحكام العقل البشرى وموازينه ، وان المرجع في معرفة أسماء الله وصفاته السمع دون العقل[2].

ترك الشعرى مذهب المعتزلة ، وأسس مدرسة انتسب إليها كثير من العلماء على مر الزمان كالجويني والباقلاني والغزالي والفخر الرازي وغيرهم ، ولم يكن مؤسس المدرسة يرمي إلى إقامة مذهب جديد في العقيدة ، وإنما كان الأشعرى يعد دعوته بمثابة تصحيح لمسار عقيدة أهل السنة والجماعة .

الطور الثاني : مرحلة اعتناقه مذهبا وسطا :

عندما لم يجد الأشعرى لدى أستاذه أجوبة شافية لأسئلته ، تحير في أمره ، وأخذ يعيد النظر في مذهبه العقدى، فرأى في بعض الليالي في المنام الرسول ﷺ فشكى اليه بعض ما يقلقه، فقال: عليك بسنتي[3] فغاب عن الناس خمسة عشر يوما في بيته . ثم خرج إلى المسجد الجامع بالبصرة ، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة ، وأعلن أمام الناس توبته من مذهب المعتزلة .

واختلف الباحثون في نوعية الكتب التي ألفها الأشعرى في هذه المرحلة . ودار الخلاف بصفة خاصة حول كتابين من كتبه : كتاب " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " وكتاب " الإبانة في أصول الديانة " ويميل كثير من الباحثين إلى القول بإن كتاب الإبانة هو الذى كتبه الأشعرى في هذه المرحلة ، ولكني أستبعد هذا الاحتمال ، وسأبين سبب ذلك بعد قليل ، وأرجح أن كتاب اللمع هو مما صنفه الأشعرى بعد أن انشق عن مذهب المعتزلة بوقت قصير ، فقد هاجم في هذا الكتاب المعتزلة هجوما شديدا ، ولكنه لم يتحول ضربة واحدة إلى مذهب السلف ، فلم يذكر

---

[1] طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥١ - ٢٥٢

[2] د. صبحي : في علم الكلام ، ص ٤٧٧ - ٤٤٨ .

[3] ابن عساكر : تبيين ، ص ٤٠

في اللمع الإمام أحمد بن حنبل . وإنما كان هذا الطور بمثابة مرحلة وسطى بين علماء السلف الخلص من أمثال الإمام أحمد ، وبين المتكلمين المناصرين للسنة ، وبخاصة عبدالله بن سعيد بن كلاب (ت.سنة ٢٤٠ تقريبا) . يقول المقريزى : " إن الأشعرى خرج على الاعتزال ، وأخذ في الرد عليهم ، وسلك بعض طريق أبى محمد عبدالله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان ، وبنى على قواعده "(٩).

ويشير مؤرخ الملل والنحل الأشعرى الشهير الشهر ستاني إلى كل من : عبدالله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ثم يقول : " وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلاأنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ... وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية "(١٠).

وأرجح أيضا أن يكون الأشعرى في هذه المرحلة قد ألف رسالة " استحسان الخوض في علم الكلام " ، إلا أن هذه الرسالة موضع شك من الباحثين ، فقد ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أنها ليست من مؤلفات الأشعرى ، ويرجح أنها من وضع أشعرى متأخر ، ربما في القرن الخامس أو السادس(١١)، وقد أيدت هذا الرأى الدكتورة فوقية حسين(١٢)، ومما أثار تشكك الباحثين في حقيقة نسبة هذا الكتاب إلى الأشعرى ، أن موضوع استحسان الخوض في الكلام لم يكن مستساغا من أهل العصر ، وإنما تقبله العلماء في عصر متأخر عن عصر الأشعرى ، يقول الدكتور أحمد صبحى : " ولكن لم لا يكون الأشعرى أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا ؟ "(١٣)، بل لقد سبق الأشعرى في التمهيد لعلم الكلام المعتزلة الذين كان الأشعرى أحد رجالهم من ناحية ثم أولئك العلماء الثلاثة الذين انحاز إليهم الأشعرى بعد تحوله عن الإعتزال ، أعنى ابن كلاب ، والقلانسى ، والمحاسبى . الذين وصفهم الشهر ستاني بأنهم " باشروا علم الكلام ". من ناحية أخرى .

---

(٩) الخطط : ٣ / ٣٠٨

(١٠) الملل والنحل ، ص ٩٣

(١١) مذاهب الإسلاميين : ١ / ٥١٨ ومابعدها

(١٢) في مقدمتها لتحقيق كتابه الإبانة ، ص ٧٢ ومابعدها

(١٣) في علم الكلام . ص ٤٦١

وكذلك لا يستبعد الدكتورعبد الرحمن المحمود صحة نسبة رسالة " استحسان الخوض في علم الكلام " إلى الأشعرى ، إذ يلاحظ تشابهها في بعض عباراتها مع بعض عبارات اللمع ، ويميل إلى القول بأنها من مؤلفات الأشعرى الأولى[١٤]، وهو يقصد أنها من مؤلفاته الأولى بعد تحوله عن الاعتزال[١٥]، أو بقول أدق : من المرجح أن هذه الرسالة مع كتاب اللمع يبرزان اتجاه الأشعرى في هذه المرحلة الوسطى ، التي اقترب فيها من مذهب السلف ، ولكنه لم يتخلص فيها من طريقة المتكلمين ، ومما يدل على ذلك ، ما ورد في بعض الروايات عن الرؤى التي انخلع في أعقابها عن مذهب المعتزلة[١٦].

الطور الثالث : مرحلة اعتناقه مذهب السلف :

الناظر في كتاب الإبانة ، وكذلك رسالة إلى أهل الثغر[١٧]، يلاحظ أن الشعرى سلفى العقيدة ، وقد ذهب بعض الباحثين[١٨] إلى أن تحول الأشعرى إلى

---

(١٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ١ / ٣٥٦

(١٥) فقد كانت مؤلفات الأشعرى الأولى في الذب عن مذهب المعتزلة

(١٦) فبعد أن رأى الأشعرى الرسول ﷺ في المنام ، قال : " فانتبهت ، فقمت ، وجمعت جميع ما كان بين يدى من كتب الكلاميات ، وخبرتها ، ورفعتها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية ... فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر ، فقال لى : ما عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله إنا نفكر فيما قلت ... إلا أنى رفضت الكلام كله ، وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة ، فقال لى مغاضبا : ومن الذى أمرك بذلك؟... (ابن عساكر : تبيين، ص ٤٢ - ٤٣) ، وفى رواية أخرى يوردها القاضى عياض ، أن الرسول ﷺ قال للأشعرى في المنام: "إنما قلت لك اطلب علم الكلام... ولم أقل لك نح الكلام" (ترتيب المدارك: ٥ / ٢٨ - ٢٩ ، نقلا عن د. المحمود: ابن تيمية: ٣٧٣/١)

(١٧) يثبت الأشعرى فيها أن لله تعالى يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك *تشريفه* لآدم عليه السلام ، حيث خلقه بيده ... وأنه ﷻ يجىء يوم القيامة والملك صفا صفا ... الخ . راجع رسالة إلى أهل الثغر ، تحقيق عبدالله شاكر الجنيدى . المدينة المنورة ، مكتبة العلوم والحكم ، بيروت ، مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٨، ص ٢٢٥ ومابعدها.

(١٨) كالكوثرى في تعليقه على كتاب تبيين كذب المفترى ، ص ٣٩٢ ، وحمودة غرابة في كتابه أبو الحسن الأشعرى ، ص ٦٧ ومابعدها ، والدكتورة فوقية حسين في مقدمة تحقيقها لكتاب الإبانة ، ص ٧٩ ومابعدها.

مذهب السلف كان عقب خروجه عن مذهب المعتزلة مباشرة ، وأنه كتب الإبانة قبل أن يكتب اللمع .

إلا أن هذا الرأى لا يبدو لنا مقنعا لما يأتى :

١ - إنه من غير المعقول أن يتحول إنسان كائنا من كان ، بين عشية وضحاها ، من عقيدة ما إلى عقيدة مضادة لها تماما : من مذهب المعتزلة أنصار المنهج العقلى، إلى مذهب السلف المضاد للمنهج العقلى، المناصر للمنهج النقلى ، الداعى لاتباع النصوص الشرعية ، وإنما الأرجح أن يترك الأشعرى مذهب المعتزلة الكلامى ، ويقبل على مذهب كلامى أقل غلوا فى تمجيد العقل ، وهو مذهب ابن كلاب ، ثم يتخلص من كل الآثار الكلامية فى آخر مراحل تطوره ، فيتبنى المذهب السلفى ، ويسجل عقائده فى هذا الطور الأخير فى كتاب الإبانة الذى أعلن فيه انتسابه إلى مذهب السلف ، وناصر عقائدهم ، وأثنى على الإمام أحمد بن حنبل .

٢ - إن عددا من كبار الأشاعرة حذوا حذو شيخهم أبى الحسن فى نهاية حياتهم ، إذ أعلنوا رجوعهم عن علم الكلام ، واعتناقهم مذهب السلف ، مثال ذلك الجوينى ، والغزالى ، والشهر ستانى ، والفخر الرازى ، كما سنبين فيما بعد .

٣ - ما ورد عن الرؤى التى رآها الأشعرى فى رمضان ، حيث غضب الرسول ﷺ حين أخبره الأشعرى فى المنام أنه يريد التخلص من علم الكلام ، ويستفاد من هذه الرواية أنه عقب تحوله عن مذهب الاعتزال كان متمسكا بعلم الكلام مستحسنا الخوض فيه ، بخلاف مايتضمنه كتاب الإبانة .

٤ - ينقل ابن تيمية بعض نصوص من كتاب الأشعرى " الإبانة فى اصول الديانة " ، ويقول عن هذا الكتاب إنه " الذى ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه "[١٩].

وللأشعرى مصنفات عديدة قيل إنها أكثر من ثمانين وثلاثمائة مصنف ، لم يصلنا منها سوى خمسة[٢٠].

---

(١٩) الفتوى الحموية الكبرى، ص٥٥-٥٦

(٢٠) راجع د. المحمود : ابن تيمية وموقفه : ١/٣٤٥ وما بعدها

تطور المذهب الأشعرى :

يدل تاريخ الفكر الدينى والفلسفى أن أتباع المذهب الواحد، لا تتطابق آراؤهم دائما ، ولا يتفق بعضهم مع بعض تمام الاتفاق ، وكثيرا ما يخالف التلاميذ تعاليم أساتذتهم ، وهذا ما يمكن أن يلاحظه بوضوح الناظر فى تطور مذهب الأشاعرة ، يلاحظ أن ثمت فروقا بين الأشعرى والأشاعرة . فلقد خلط الأشاعرة عقيدة شيخهم بكثير من العناصر الكلامية والصوفية والفلسفية ، حتى ذابت على أيدى الأشعرية المتأخرين الفروق بين الفلسفة وعلم الكلام ، وامتزج كل منهما بالآخر امتزاجا كاملا ، فضلا عن تداخل منهج الأشاعرة وعقائدهم بمنهج المعتزلة وعقائدهم.

وفيما يلى نعرض لبعض الشخصيات الأشعرية التى كان لها تأثير كبيرفى تطور المذهب.

٢ - أبو بكر الباقلانى

(٣٣٨-٤٠٨هـ)

يعد الباقلانى من أبرز الشخصيات الأشعرية . إذ يعد بحق المؤسس الثانى للمذهب ، فإليه يرجع الفضل فى صياغة عقائد الأشاعرة فى نسق محكم .

حيـــاتــه:

هو[٢١] القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد ... المعروف بالباقلانى، ولد سنة ٣٣٨ فى البصرة ، وسكن بغداد . وفيها نشأ . وتلقى علومه بها ، وانتهت إليه رئاسة المذهب الأشعرى ، وتوفى فى بغداد سنة ٤٠٣ .

وكان الباقلانى فى الفقه مالكى المذهب . وأخذ أصول المذهب الأشعرى على يد أبى عبد الله بن مجاهد البصرى الطائى . وأبى الحسن الباهلى تلميذى أبى الحسن الأشعرى . فكان الباقلانى من أفضل المتكلمين المنتسبين إلى المذهب الأشعرى . وكان يضرب بفهمه وذكائه المثل . وكان يتسم بقوة المناظرة . وبراعة المناقشة مع خصومه من أنصار الملل والنحل المختلفة[٢٢].

---

(٢١) أنظر ترجمته فى : سير أعلام النبلاء : ١٧/١٩٠ ، تاريخ بغداد : ٥/٣٧٩ ، وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ ، تبيين كـــذب المفـــترى ، ص ٢١٧ ، الأعـــلام : ٦/١٧٦، فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى ، ص ٤٩٧ ، موقف ابن تيميــة من الأشاعرة : ٢/٥٢٦

(٢٢) فقد حكى عنه أنه ذهب إلى بلاد الروم من جانب خليفة بغداد بطريق السفارة، ولما وصل إلى دار عظيمهم . قالوا له : إن أهل الإسلام لا يتواضعـــون ، ولا يعظمون السلاطين بالانحاء والخرور ، فلابد أن يدعو هذا السفير مـــن بـــاب صغير قصير ، فلما رأى الباقلانى الباب ، تفطن الحال . فقعد عنده ، ودخلـــه زاحفا ، ولما لاقاه عظيم الروم ، سأله عن إفـــك عائشـــة رضـــى الله عنـــها استهانة وتحقيرا ، فأجابه الباقلانى قائلا : قد افترى على امرأتيـــن- يعنـــى : مريم وعائشة - واتهمتا بالزنا . بلسان الأفاكين . ولكن ولدت احداهمـــا دون الأخرى . فانخجل العظيم وحضار مجلسه . (انظر هذه القصة فـــى الســـير : ١٧/١٩١ . التبيين . ص ٢١٨ . البداية والنهاية : ١١/٣٧٦) .

امتدحه أحد الحنابلة المعاصرين له ، وهو أبو الحسن التميمي الحنبلي ، فكان يقول لأصحابه: تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة غنى عنه أبدا[٢٣]. وامتدحه أيضا عالم السلف الكبير ابن تيمية ، فوصفه بأنه " أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى "[٢٤].

وحظى الباقلانى بمنزلة كبيرة لدى الأمير عضد الدولة البويهى، وكان لهذا الأمير مجلس يضم كبار الأدباء والعلماء والمتكلمين والفلاسفة ، ومنهم المتفلسف الشهير مسكويه (ت.سنة ٤٢١ هـ) ، وأغلب الظن أن الباقلانى كان يحضر المناظرات والندوات التى كانت تعقد فى مجلس عضد الدولة ، فأمدته بثقافة واسعة متنوعة ، فوقف على آراء الفرق الكلامية المختلفة ، كما عرف المذاهب الدينية المخالفة ، واطلع على آراء فلاسفة اليونان القدماء ن فكان أول من اقحم فى علم الكلام الأشعرى المصطلحات الفلسفية كالجواهر والعرض ونحو ذلك.

مصنفـــاتـــه:

كان الباقلانى كثير التأليف ، وبلغ عدد مصنفاته . فيما يذكر القاضى عياض . تسعا وتسعين كتابا ، وكان أكثر ما صنفه فى الرد على الفرق المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم .

ويعرض محقق كتاب التمهيد للباقلانى لثمانية عشر كتابا من كتب الباقلانى، كما يذكر أستاذنا الدكتور أحمد صبحى[٢٥] بعض مصنفات الباقلانى المطبوعة والمخطوطة ، ويذكر الدكتور المحمود أن مؤلفاته تبلغ ٥٥ مؤلفا[٢٦] .

أما الكتاب الذى سنعول عليه فى عرض منهج الباقلانى ومذهبه فهو كتاب "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" ، المعروف باسم كتاب التمهيد ، وقد طبع مرارا ، وسوف نعتمد على أحدث طبعة له ، قام بتحقيقها الشيخ عماد الدين حيدر ، ونشرت عام ١٩٨٧ ، وإن لاحظ الدكتور المحمود أن بهذه الطبعة نصا محذوفا يتعلق بصفة

---

[٢٣] تبيين كذب المفترى

[٢٤] الفتوى الحموية الكبرى ، ص٥٧

[٢٥] فى علم الكلام ، ص٥٠٣

[٢٦] نقلا عن السيد أحمد صقر الذى ذكرها وفصل القول فيها ، وأكثرها مفقود (ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة ، ص ٥٢٩)

العلو[٢٧]. وأما المصنف الآخر الذى سنرجع إليه هو رسالة الإنصاف التى حققها محمد زاهد الكوثرى فى طبعتها الثانية عام ١٩٦٣ .

ثقافته الفلسفية والكلامية :

أشرنا إلى أن أبا بكر الباقلانى كان معاصرا لأبى على مسكويه (ت.سنة ٤٢١هـ) المتفلسف المعروف ، وأغلب الظن أنه التقى به فى بعض مجالس الأمير عضد الدولة البويهى . وكانت فى بغداد التى عاش فيها الباقلانى مدرسة فلسفية مزدهرة فى ذلك العصر ، وكان رئيس هذه المدرسةأبو سليمان السجستانى المنطقى ، ومن أشهر تلاميذه أبو حيان التوحيدى (ت.حوالى سنة ٤٠٠ هـ) ، وقد هاجم أبو حيان المتكلمين على اختلاف فرقهم ، ومنهم " ابن الباقلانى " ، ونسب إليه أمورا شنيعة ، فاتهمه بالالحاد ، ونسبه إلى " الخرمية " وهى طائفة من الباطنية، فقال عنه إنه : " يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة " ، ويضيف إلى ذلك قائلا "والله إن هذا لمن المصائب الكبار ، والمحن الغلاظ ، والأمراض التى ليس لها علاج "[٢٨].

حقا لقد كان أبو حيان سليط اللسان ، لم يسلم من طعنات لسانه معظم رجالات عصره بما فيهم الباقلانى ، ولكننا نستطيع أن نفسر موقف أديب فلاسفة القرن الرابع وفيلسوف أدبائهم ، أعنى أبا حيان ، وما أظهره من عداء شديد لشيخ الأشاعرة فى زمانه ، بما وجهه الباقلانى من نقد شديد للفلسفة والفلاسفة .

كان الباقلانى إذن خبيرا بالنظريات الفلسفية المختلفة ، وعلى الرغم من هجومه الشديد على الفلسفة ، إلا أنه تأثر بالمنهج العقلى لدى الفلاسفة ،بل وتأثر بالمصطلحات الفلسفية أيضا واستخدمها .

وترسخت النزعة العقلية لدى الباقلانى أيضا من احتكاكه بالمعتزلة ، وكان الباقلانى معاصرا لشيخ المعتزلة فى عصره القاضى عبد الجبار (ت.سنة ٤١٥ هـ) الذى كان أشعريا ثم تحول إلى الاعتزال . بينما كان الباقلانى أشعريا منفتحا على الاعتزال .

---

(٢٧) ابن تيمية وموقفه . ص ٥٣٠

(٢٨) التوحيدى : الامتاع والمؤانسة : ١٤٣/١ .

ومـن المعلـوم أن البـاقلانى هـاجم المعتزلـة فى كثـير مـن آرائـهم ، وقـام بتفنيدها، والرد عليها ، كما سنرى فى أثناء عرض مذهبه ، إلا أن من مآثر الباقلانى فى عرض آراء خصومه ترك التشنيع عليهم ، إلا فيما نـدر ، والتـزام الأمـانة العلمية . إلى حد كبير . فيما ينقل عن المخالفين لمذهبه . هكذا كان موقفه النقدى من المعتزلة اللهم إلى فيما كتب من سطور قليلة لم تخل من بعـض مظـاهر التجنـى والتشنيع ، مثال ذلك مـا أورده فـى معـرض حديثـه عـن خلـق القرآن ، إذ قـال " والمعتزلة تزيد علـى ذلك أجمع ، لأنهم يقولـون : إنهم يقدرون على ما هـو أفصح وأحسن وأوجز من كلام الله ! وإن القدرة على الخطابـة والنثر والنظم وضروب كلام البشر هى القدرة على مثل كلام الله تعالى "[٢٩].

وعلى الرغم من موقفه النقدى المعلـن للفكـر الاعـتزالى ، إلا أنـه تـأثر بمنهج خصومه المعتزلة ، وسيتبين ذلك فى كلامه عن الصفات الإلهية بخاصة ، حيـث أغفـل الاشارة إلى الأدلة النقلية فـى عـرض بعـض الصفـات مثـل الحيـاة والعلـم ، وطفـق يستنبطها استنباطا عقليا محضا على غرار المعتزلة ، ويثبتها بأدلة عقليـة تتفـق تماما مع أدلة أهل الاعتزال ومن تبعهم كالزيدية .

أخذ الباقلانى على المعتزلة فى منهجهم قياس الغائب على الشاهد ، وعـاب عليهم ذلك فى غير موضع ، ومـن ذلـك قولـه . موجها كلامه للمعتزلة . " فيجـب علـى موضع استدلالكم هذا أن يكون القديـم سبحانه مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز وقبـول للأعراض ، لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا كذلك "[٣٠]. وفى موضع آخـر يعلن أن قياس المعتزلة الغائب على الشاهد ، يلزم عنه القول إن الله تعالى " لابـد أن يكون ذا قلب ورطوبه[٣١]. ولو صح الأخـذ بهذا القيـاس ، " لوجـب علـى من نشأ فـى بلاد الزنج ، ولم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود ، ولا ماء إلا عذبـا ، ولا زرعـا إلاأخضر ، أن يقضى على أنه لا إنسان ولا ماء ولا زرع إلا علـى صفة ما وجد وشاهد ، حتـى ينفـى

---

[٢٩] التمهيد ، ص ٢٧٠

[٣٠] السابق ، ص ٢٢٦

[٣١] السابق ، ص ٢٣٤

وجود الروم والصقالة ، وماء البحار والأحمر والأصفر من النبات . فلما لم يجب ذلك أجمع ، وكان القضاء بذلك قضاء بالجهل ، بطل التعلق بمجرد الشاهد..."[٣٢].

ومن ناحية أخرى نرى شيخ الأشعرية في عصره يقع فيما حذر منه ، ويسلك نفس مسلك المعتزلة الذين انتقد منهجهم ، فيقيس ـ مثلهم ـ الغائب على الشاهد ، اذ يستهل " باب الكلام في الصفات " بقوله : " فإن قال قائل : ولم قلتم إن للقديم تعالى حياة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا وكلاما وارادة ؟ قيل له : من قبل أن الحي العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادرا متكلما مريدا من أجل أن له حياة وعلما وقدرة وكلاما وسمعا وبصرا وارادة ... فوجب أن يكون الباري سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة وارادة وكلام وسمع وبصر "[٣٣].

هكذا يتردد الباقلاني فيما يتعلق بهذه المسالة المنهجية ، أعني قياس الغائب على الشاهد ، تارة يعمل بهذه القاعدة ، وتارة أخرى يستنكرها .

ويأخذ على المعتزلة أيضا اسرافهم في التأويل[٣٤]، ولا يوافقهم في عدم التعويل نهائيا على أحاديث الآحاد في الأصول الاعتقادية . يقول " على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجبه "[٣٥].

* * *

وكان من المعاصرين للباقلاني عالم أشعري كبير . وهو محمد بن الحسن بن فورك[٣٦] (ت.سنة ٤٠٦ هـ) ، وقد تتلمذ الرجلان على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ الأشعري، وكانت عناية ابن فورك بالحديث أكثر من الباقلاني ، ولابن فورك مصنفات عديدة تقترب من المائة . ومن أشهرها كتاب " مشكل الحديث وبيانه " . مطبوع في بيروت .

---

(٣٢) السابق ، ص ٥٣

(٣٣) السابق ، ص ٢٢٧

(٣٤) السابق ، ص ٢٧٣ وما بعدها

(٣٥) السابق ، ص ٤٥٠

(٣٦) من مصادر ترجمته : تبيين كذب المفتري ، ص ٢٣٢ . وفيات الأعيان: ٢٧٢/٤ . سير أعلام النبلاء : ٢١٤/١٧ . طبقات السبكي : ١٢٧/٤ . وكذلك د. المحمود : ابن تيمية وموقفه : ٥٥٥/٢

٣ - عبد القاهر البغدادى

(ت.سنة ٤٢٩هـ)

حيـــاتـــه:

هو[٣٧] عبد القاهر بن طاهر... أبو منصور البغدادى ، ولد فى بغداد ، ونشأبها . ثم رحل مع أبيه الى نيسابور حيث تتلمذ على أبى اسحق الإسفراييني وغيره من العلماء . وتتلمذ عليه عدد من كبار رجال الأشاعرة ، ومن أبرزهم : البيهقى (ت. سنة ٤٥٨) . والقشيرى (ت. سنة ٤٦٥) . وأبـو المظفر الإسـفراييني (ت. سـنة ٤٧١) صاحب كتاب " التبصير فى الدين " .

له مصنفات عديدة ، من أشهر ما طبع منها "الفرق بين الفرق " ، وكتاب "أصول الدين".

بين الدكتور أحمد صبحى أن الدور الإيجابى للبغدادى يتمثل فى صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين ، وإنما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين ، وكاد يستقر فى أذهان الناس هذا الاعتقاد ، لولا ظهور إمام مذهب السلف ابن تيمية الذى كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا تعبر عن مذهب السلف الخالص ، وإنما لهم مخالفات عديدة .

التعريف بأهل السنة والجماعة :

استهل البغدادى كتابه الفرق بين الفرق بالحديث المأثور فى افتراق الأمة، ثم بين كيفية افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة .ثم استعرض بالتفصيل " مقالات فرق الاهواء وبيان فضائح كل فرقة منها " . فعرض لمقالات فرق الرافضة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والكرامية والمشبهة . ثم بين " الفرق التى انتسبت إلى الإسلام

---

[٣٧] من مصادر ترجمته : تبيين كذب المفترى ، ص ٢٥٣ ، وفيـات الأعيـان : ٢٠٣/٣ ، فوات الوفيات : ٣٧٠/٢ ، طبقات السبكى : ١٣٦/٥ ، سير أعلام النبلاء : ٥٧٢/١٧ ، وكذلك د. المحمود : ابن تيمية وموقفه من الأشـاعرة : ٥٦٩/٢ ومابعدها ، د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٥٢٨ وما بعدها.

وليست منه " كالسبئية والبيانية والخطابية والقدرية واليزيدية والباطنية ، عرض ذلك كله في أربعة أبواب ، أما الباب الخامس الذى اختتم به كتابه فجعله " فى بيان أوصاف الفرقة الناجية من فرق الأمة " ، وبين أن أوصاف هذه الفرقة تنطبق على أصحابه من الأشاعرة ، وأنهم من أهل السنة والجماعة .

فيذكر البغدادى أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس:

١ - " صنف منهم أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة . وأحكام الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ...وسلكوا فى هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة " . ومن الواضح أن المراد بهذا الصنف متكلمة الأشاعرة .

٢ - " والصنف الثانى منهم أئمة الفقه من فريقى الرأى[٣٨]، والحديث[٣٩]، من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله ، وفى صفاته الأزلية ، وتبرأوا من القدرية[٤٠] والاعتزال ، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور ، مع اثبات السؤال فى القبر . ومع اثبات الحوض والصراط والشفاعة . وغفران الذنوب التى دون الشرك . وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعثمان وعلى ، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة ، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن اجماع الصحابة ... ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعى والثورى ... وأصحاب أحمد بن حنبل . وأهل الظاهر..." .

---

[٣٨] كأبي حنيفة وأصحابه من أهل العراق ممن يعتنون بالقياس والاستنباط (الملل والنحل ، ص٢١٨)

[٣٩] كمالك بن أنس والشافعي وسفيان الثورى وأحمد بن حنبل وداود الأصفهاني الظاهرى وأصحابه ممن لا يرجعون إلى القياس ما وجدوا خبرا (الملل والنحل، ص٢١٧)

[٤٠] في المطبوع : القدر

٣ - " والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي ﷺ ، وميزوا بين الصحيح والسقيم منها ، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل، ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة ".. أي أن المراد بهذا الصنف علماء الحديث .

٤ - " والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف ، وجروا على سمت أئمة اللغة كالخليل (بن أحمد) ، وسيبويه ... "

٥ - " والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن ، وبوجوه تفسير آيات القرآن ، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة ، دون أهل الأهواء الضالة "

٦ - " والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية ... (الذين) جرى كلامهم ... على سمت أهل الحديث " ، أي صوفية أهل السنة دون متفلسفة الصوفية .

٧ - " والصنف السابع منهم : قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة ، يجاهدون أعداء المسلمين ... "

٨ - والصنف الثامن منهم : عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة ، دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة"[41]

---

(41) الفرق بين الفرق ، ص٢٤٠ - ٢٤٣

مصـــادر المعـــرفـــة

تمهيد :

أ - أهمية البحث في المعرفة :

يستهل عبدالقاهر البغدادى كتابه " أصول الديـن " ببحـث إبستمولوجي إذ يبحث في مصادر المعرفة ، فيقسم كتابه إلى خمسة عشر أصلا ، ويجعل الأصل الأول "في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم " ويبحث تحت هذا العنوان حد العلم ، وحقيقته ، وأقسامه ، وشروطه . ويستخدم البغدادى لفظ "العلم" بالمعنى العام والخاص : فأما المعنى العام فيقصد به المعرفة في جميع صورها : الفطرية والمكتسبة، وأما المعنى الخاص فيريد به العلوم المتخصصة الشرعية والتجريبية وغيرها .

ويتضمن هذا الأصل الأول من كتاب أصول الدين خمس عشرة مسألة،ومن أهم هذه المسائل ما يلي:

ب - هل المعرفة ممكنة ؟

هل يستطيع الانسان الوصول إلى معرفـة حقـائق الأشياء ؟ وهـل معرفـة الحقيقة أمر ممكن للإنسان أم أنه غير متاح ؟ وما الوسائل التـي تتـم بـها معرفـة الحقائق؟ هذه الأسئلة وأمثالها قد اختلفت حيالهـا مذاهـب الفلاسفة منـذ أقـدم العصرر. وتنوعت مواقفها في فروق دقيقة ، تبدأ من المذاهب القطعية الدوجماتيقية Dogmatism فـي الطـرف الأقصـي إلى نزعـة الشـك المطلـق Scepticism فـي الطرف الأقصى المضاد ، ويمكن أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين كبيرين ، وكل منهما يضم مجموعة من المذاهب ذات نزعات متفاوتة ، علىالنحوالتالى :

أولا - المذاهب المنكرة لامكان المعرفة :

ويمكن أن نميز فيها بين قسمين :

١ - الشك الجزئي أو القول بنسبية المعرفة ، كما نجده في العالم اليوناني القديم لدى السوفسطائيين الذين تشككوا في أحد مصادر المعرفة، أعني المعرفة العقلية. أو عند الإيليين الذين شكوا في المعرفة الحسية.

٢- الشك التام أو المطلق الذى يمتد ليشمل كافة مصادر المعرفة ، على نحو ما نجده لدى احدى المدارس اليونانية المتأخرة ، أعنى المدرسة الشكية برياسة بيرون .

ثانيا - المذاهب المثبتة للمعرفة:

وتبدو النزعة القطعية واضحة فى مجالات المنطق والرياضيات والطبيعيات، وكذلك فى كثير من المذاهب الفلسفية على مر العصور ، ولكن هذه النزعة القطعية تبدو أكثر وضوحا فى العلوم الدينية ، وبخاصة فى مجال العقيدة ، فكل فرقة تستند إلى أصول عقدية ثابتة ، تؤمن بها إيمانا راسخا يقينيا .

اثبات العلم والحقائق :

تحت هذا العنوان[٤٢] أثبت البغدادى امكان معرفة الحقائق بما يعرف باسم برهان الخلف ، إذ عرض لشبهات المتشككين فى امكان المعرفة ، ثم أخذ يفندها ويدحض مزاعم أصحابها ، والشكاك فى نظره هم السوفسطائية ، وذكر أنهم ثلاث فرق:

١ - " فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشىء ، ولاعلم بشىء ، وهؤلاء معاندون " . وهذه الفرقة التى يعدها البغدادى من فرق السوفسطائية هى فى الغالب أتباع السوفسطائى غورغياس Gorgias (توفى سنة ٣٧٥ ق.م. تقريبا) الذى نفى وجود الأشياء ، وأعلن أنه حتى لو فرضنا وجود شىء . فلا يمكن معرفته . لأن ادراكات الحواس تختلف باختلاف الأشخاص ، بل تختلف عند الشخص الواحد فى الظروف المختلفة ، فلا يمكن القطع بحقيقة شىء .

ويبطل البغدادى مزاعم هذه الفرقة بقوله : " وينبغى أن يعاملوا بالضرب والتأديب ، وأخذ الأموال منهم ، فإذا اشتكوا من ألم الضرب ، وطالبوا أموالهم ، قيل لهم : إن لم يكن لكم من الألم حقيقة ، ولا لأموالكم حقيقة ، فما هذا الضجر ؟ ولم تطلبون ما لا حقيقة له ؟

وقيل لهم : هل لنفى الحقائق حقيقة ؟ فإن قالوا : نعم ، أثبتوا بعض الحقائق، وإن قالوا: لا ، قيل لهم : إذا لم يكن لنفى الحقائق حقيقة ، ولم يصح نفيها ، فقد صح ثبوتها .

---

[٤٢] كتاب أصول الدين ، ص ٦ - ٧

وقيل لهم : هل تعلمون أنه لا علم ؟ فإن قالوا : نعم ، فقد أثبتوا علما وعالما ومعلوما ، وإن قالوا : لا نعلم أنه لا علم ، قيل لهم : لم حكمتم بأن لا علم ، وأنتم لاتعلمون أنه لا علم ؟ ".

٢ - " والفرقة الثانية منهم أهل شك ، قالوا : لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا حقائق ؟ " ، وهذه الفرقة التي يسلكها البغدادي ضمن فرق السوفسطائية ، هي في الغالب ليست كذلك ، وإنما هي فرقة بيرون أصحاب الشك المطلق الذين عرفت فرقتهم عند الإسلاميين باسم " اللا أدرية " .

ويرد البغدادي على دعاوى الشكاك بقوله : " وهؤلاء إن شكوا في وجود أنفسهم ، لحقوا بالفرقة الأولى منهم ، وإن علموا وجود أنفسهم ، فقد أثبتوا بعض الحقائق " .

٣ - " والفرقة الثالثة منهم ، قالوا : للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات وزعموا أن كل من اعتقد شيئا ، فمعتقده على ما اعتقد ، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة " . ولعل البغدادي يقصد بهذه الفرقة أتباع أقدم السوفسطائيين عهدا ، أعني بروتاغوراس Protagoras (ت.سنة ٤١٠ ق.م) صاحب العبارة الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء".

ويدحض صاحب كتاب أصول الإيمان مزاعم هذه الفرقة بقوله: "وهؤلاء يلزمهم أن يكون العالم قديما محدثا ، لأن قوما اعتقدوا حدوثه ، وآخرين اعتقدوا قدمه ، ويلزمهم أن يكون قولهم باطلا ، لاعتقادنا بطلان قولهم ، إن كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم"[٣٤].

أقسام العلوم :

إن تنزيه الله تعالى يقتضي عند البغدادي نفي المماثلة بين علم الخالق وعلم المخلوق ، فليس بين العلمين تشابه ألبتة بوجه من الوجوه . يقول البغدادي: " العلوم عندنا قسمان:

أحدهما علم الله تعالى:

وهو علم قديم ، ليس بضروري ، ولا مكتسب ، ولا واقع عن حس ، ولا عن فكر ونظر ، وهو ـ مع ذلك ـ محيط بجميع المعلومات على التفصيل ، والله عالم بكل

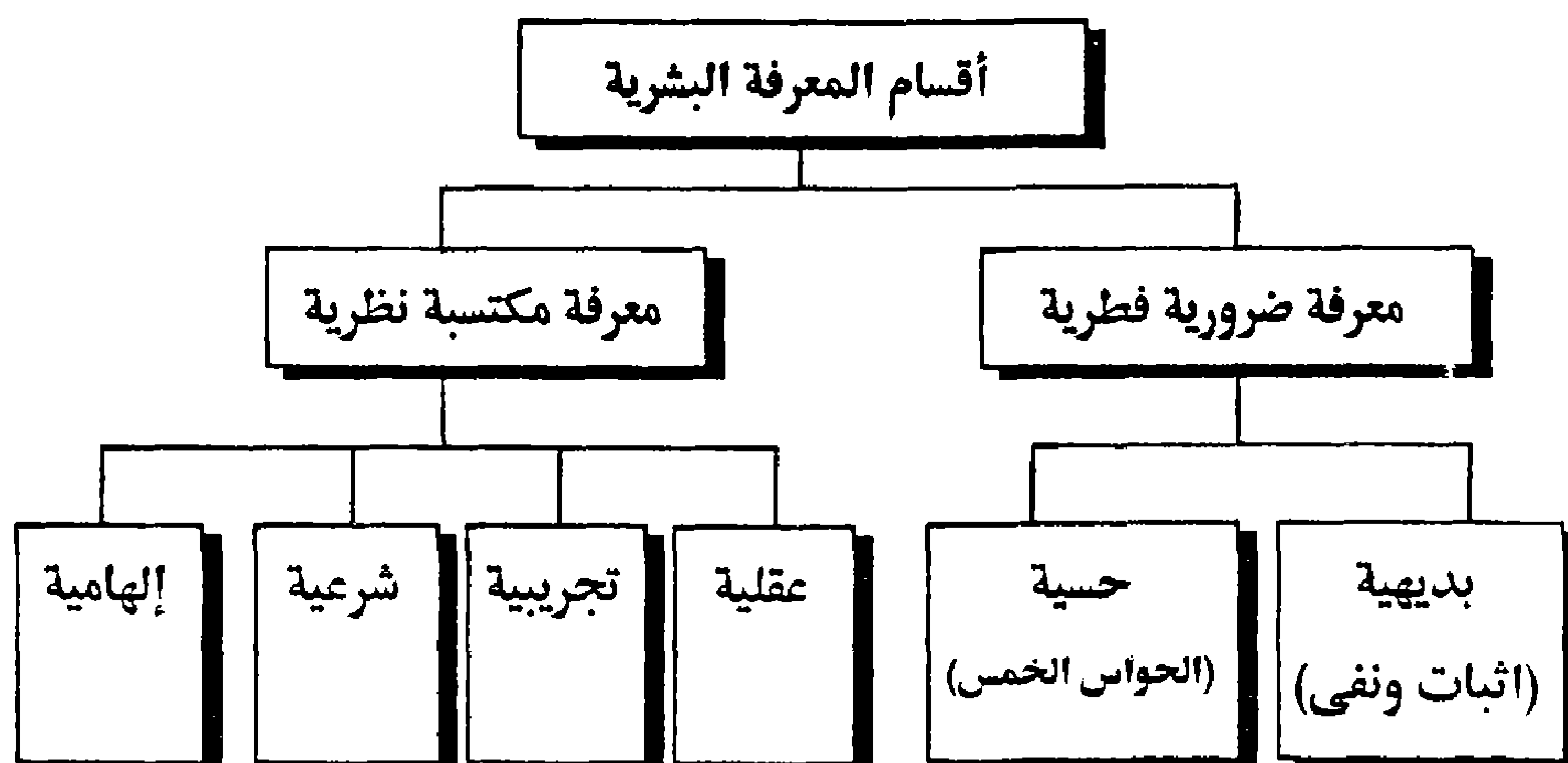
---

[٣٤] كتاب أصول الدين ، ص ٦ - ٧

ما كان ، وكل ما يكون ، وكل ما لا يكون أن لو كان : كيف كان يكون ؟ بعلم واحد أزلى غير حادث"[٤٤].

القسم الثانى علوم الناس:

وهى علوم أو معارف يشاركهم فى بعضها سائر الحيوانات ، ويمكن توضيحها بالشكل التالى:



وهذه العلوم أو المعارف البشرية : "هى ضربان : ضرورى (أى فطرى) ومكتسب، والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب ، واستدلاله عليه"، أى يتوقف العلم المكتسب على ارادة الإنسان ، ورغبته فى الحصول عليه ، وكذلك قدرته على ذلك ، فإن لم تتوفر هذه الشروط لا يحصل هذا العلم المكتسب . أما العلم اضرورى ، فهو يقع من غير استدلال من الإنسان ، ولا يشترط فى تحصيله مقدرة خاصة ، بل الجميع فى تحصيله سواء.

أولا – العلوم (المعارف) الضرورية :

يقول البغدادى : " والعلم الضرورى قسمان : أحدهما علم بديهى ، والثانى علم حسى " :

[٤٤] السابق ، ص ٨

أ ـ العلم البديهى :

وينقسم هذا العلم بدوره إلى قسمين : " أحدهما علم بديهى فى الاثبات، كعلم العالم منا بوجود نفسه(٤٥)، وبما يجد فى نفسه من ألم ولذة وجوع ... ونحو ذلك.

والثاني : علم بديهي في النفي . كعلم العالم منا باستحالة المحالات ، وذلك كعلمه بأن شيئا واحدا لا يكون قديما ومحدثا ، وأن الشخص لا يكون حيا وميتا فى حال واحدة ...(٤٦).

ب ـ العلوم (المعارف) الحسية :

يقصد البغدادى بقوله " العلوم الحسية " تلك المعرفة التى تدرك من جهة الحواس الخمسة ، وهى :

حاسة البصر ، وهى أولى الحواس ، ويدرك الإنسان بها الأجسام والألوان ، وحسن التركيب في الصور ، ويضيف البغدادى قائلا : " ويجوز عندنا ادراك كل موجود بها. خلاف قول من قال من المعتزلة : إنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان ... وخلاف قول من زعم من الفلاسفة أن البصر لا يدرك به شيء غير اللون ".

ولم يقدم البغدادى دليلا على صحة القول بأن حاسة البصر يجوز أن يدرك بها كل موجود ، أوحتى يدحض مذاهب المخالفين لمذهبه من المعتزلة والفلاسفة . على الرغم من أن مذاهبهم . فى هذه المسألة . تبدو صحيحة ، ويدل على صحتها مثلا أن الهواء موجود ، ولكنه لايدرك بالبصر ، إلا أن مذهب الأشاعرة فى هذه المسئلة يستهدف التمهيد لاثبات مسألة أخرى من مسائل العقيدة ، وهى جواز رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة ، مع الاعتقاد بأنه تعالى ليس جسما ، ولا بذى لون .

أما الحاسة الثانية فهى حاسة السمع ، ويدرك الإ نسان بها الكلام والأصوات ، والحاسة الثالثة : حاسة الذوق ، ويدرك بها الطعوم ، والحاسة الرابعة : حاسة الشم ، ويدرك بها الروائح ، والحاسة الخامسة : حاسة اللمس . ويدرك بها الجسم، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللين والخشونة .

---

(٤٥) معرفة وجود النفس ليس أمرا بديهيا عند فلاسفة الإسلام كابن سينا أو عند بعض الفلاسفة المحدثين كديكارت ، وإنما هو أمر يقتضى تقديم أدلة لاثباته ، بل إن الفلاسفة التجريبيين مثل لوك وهيوم لا يعترفون أصلا بفطرية البديهيات، فكل معرفة عندهم مكتسبة

(٤٦) كتاب أصول الدين ، ص ٨ - ٩

ويشير البغدادى إلى اختلاف الآراء حول المفاضلة بين حاستى السمع والبصر ، إذ زعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر ، لأنه يدرك بالسمع من الجهات الستة ، وفى الضوء والظلمة ... وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع ، لأن السمع لا يدرك بها إلا الصوت والكلام[٤٧].

ثانيا – العلوم المكتسبة (النظرية):

للبغدادى فى تقسيم العلوم النظرية موقفان ، أحدهما يقول فيه : " والعلوم النظرية نوعان : عقلى وشرعى ، وكل واحد منهما مكتسب للعالم به ، واقع له باستدلال منه عليها "[٤٨]. هذا التقسيم الثنائى للعلوم النظرية المكتسبة لدى البغدادى .

وأما الموقف الآخر ، فهو تقسيم رباعى بحسب مصادر المعرفة، إذ يقول: "العلوم النظرية على أربعة أقسام..."، وهى على النحو التالى :

١ – قسم معلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول ، كالعلم بحدوث العالم ، وقدم صانعه ، وتوحيده ... ونحو ذلك من المعارف العقلية البحتة .

٢ – قسم معلوم من جهة التجارب والعادات ، كعلم الطب والأدوية والمعالجات ، وكذلك العلم بالحرف والصناعات .

٣ – قسم معلوم من جهة الشرع كالعلم بالحلال والحرام ، والمسنون والمكروه ، وسائر أحكام الفقه ، ويبين البغدادى لماذا أضيفت العلوم الشرعية إلى العلم النظرى ؟ ويعلل ذلك بان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال .

٤ – قسم معلوم من جهة الإلهام لدى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض ، كالعلم بذوق الشعر واوزان ابياته فى بحوره ، فقد يعلم الوزن أعرابى بوال على عقبيه ، ويذهب عن معرفته حكيم يعرف قوانين أكثر العلوم النظرية ، وكذلك العلم بصناعة الألحان غير مستنبط بالقياس ونحو تلك العلوم التى هى تخصيص من الله تعالى لقوم يعلمها دون قوم[٤٩].

وليت شعرى كيف سلك البغدادى هذه المعارف الإلهية الذوقية ضمن العلوم النظرية المكتسبة!.

---

[٤٧] السابق ، ص ٨ – ١٠

[٤٨] السابق ، ص ٩

[٤٩] السابق ، ص ١٤ – ١٥

أصول العلوم الشرعية :

يعلن البغدادى أن الأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول، وهى:

١ - الكتـــاب:

وهو القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه . وفيه عام وخاص . ومجمل ومفسر . ومطلق ومقيد وأمر ونهى . وخبر واستخبار . وناسخ ومنسوخ. وصريح وكناية . وفيه أيضا دليل الخطاب ومفهومه[٥٠]. كما أن القرآن الكريم فيه المحكم والمتشابه . ويشير البغدادى إلى اختلاف الفرق فى بيان المحكم والمتشابه . بل يقول: "واختلف أصحابنا فى ادراك علم تأويل الآيات المتشابهة . فذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد (بن كلاب) . وأبو العباس القلانسى إلى أن المتشابه هو الذى لايعلم تأويله إلا الله . وقالوا : منها حروف الهجاء فى أوائل السور . وهذا قول مالك والشافعى وأكثر الامة . ومن قال بهذا . وقف على قوله ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ . ثم ابتداء من قوله : ﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (آل عمران /٧) .

وكان شيخنا أبو الحسن الأشعرى يقول : لابد من أن يكون فى كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن . وإليه ذهبت المعتزلة . ووقفوا من الآية على قوله (والراسخون فى العلم) .

والوقف الأول أصح عندنا . وبه قال ابن عباس وابن مسعود ..."[٥١] (٥١). وهكذا يرجح البغدادى الموقف الأول المخالف لشيخ فرقته.

٢ - السنـة :

وهى المنقولة عن النبى ﷺ . وهى على ثلاثة أقسام :

أ - المتـــواتـــر:

وهو الذى يستحيل التواطؤ على وضعه . وهو موجب للعلم الضرورى بصحة مخبره[٥٢]. كنقل أعداد الركعات. وأركان الصلاة. ونحوها[٥٣].

---

(٥٠) السابق . ص ١٧

(٥١) السابق . ص ٢٢١ - ٢٢٣

(٥٢) السابق . ص ١٢

(٥٣) السابق . ص ١٧

ب - الآحـــــاد:

" وأخبار الآحاد متى صح اسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل، كانت موجبة للعمل بها، دون العلم ، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، يلزمه الحكم بها فى الظاهر ، وإن لم يعلم صدقهم فى الشهادة"[٥٤].

وسوف نزيد هذه المسالة إيضاحا عندما نعرض لمنهج الأشاعرة فى علم الكلام الذى موضوعه العقائد الدينية .

ج - المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد :

ويذهب عبدالقاهر البغدادى إلى أن هذا النوع الثالث من الأخبار يوقع العلم المكتسب ، كنقلهم نصب الزكاوات ، وأركان الحج .

٣ - الاجماع :

الاجماع هوالأصل الثالث الذى تؤخذ منه الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة ، ويقرر البغدادى أن الاجماع المعتبر فى الحكم الشرعى مقصور على اجماع عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعى ، فإنها لاتجتمع على ضلالة[٥٥]، بخلاف من يزعم من أهل الظاهر أنه لا حجة فى اجماع عصر بعد الصحابة، وإنما الحجة فى اجماع الصحابة دون من بعدهم[٥٦].

٤ - القياس :

القياس فى الشرعيات إنما يستدرك به معرفة حكم الشيء الذى ليس فيه نص ، ولا اجماع على حكمه[٥٧].

ثم تطور مذهب الأشاعرة بعد البغدادى فى النصف الثانى من القرن الخامس على أيدى ثلاثة من رجال المذهب ، وهم : البيهقى ، والقشيرى ، والجوينى :

---

(٥٤) السابق ، ص ١٢

(٥٥) السابق ، ص ١٧ - ١٨

(٥٦) السابق ، ص ٢٠

(٥٧) السابق ، ص ١٨

٤ - أبوبكر البيهقي

(٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)

هو[٥٨] (٥٨) أحمد بن الحسين بن علي ...البيهقي : أبوبكر ، لـه مؤلفـات كثيرة، ومن كتبه المطبوعة : السنن الكبرى في عشر مجلـدات ، معرفة السنن والآثـار، المدخل الى السنن ، القراءة خلف الإمام . مناقب الشافعي ... ومن كتبه المطبوعة في العقيدة : الأسماء والصفات ، الاعتقاد ، البعث والنشـور ، اثبـات عـذاب القـبر ، الجامع لشعب الايمان ، حياة الأنبياء في قبورهم ، وغير ذلك . كمـا أن للبيـهقي مصنفات لاتزال مخطوطة ، ولم تطبع بعد.

وقد تتلمذ البيهقي على بعض علماء الأشاعرة ، ومنهم ابن فورك، وعبدالقاهر البغدادي وغيرهما .

---

[٥٨] من مصـــادر ترجمته : الأنساب : ٣٨١/٢ ، تبيين كذب المفـــتري ص ٢٦٥ - ٢٦٧، والمنتظم : ٢٤٢/٨ ، وفيات الأعيان : ٥٧/١ ، سير أعلام النبلاء : ١٦٣/١٨ ، طبقات السبكي : ٨/٤ ، وكذلك : البيهقي وموقفه من الإلـــهيات للدكتور أحمد بن عطية الغامدي . المدينة المنـــورة . الجامعـة الإسـلامية . موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور المحمود : ٢ / ٥٨٠ مابعدها

٥ - عبدالكريم القشيرى

(٣٧٥ - ٤٦٥ هـ)

هو[٥٩] عبدالكريم بن هوازن ...أبوالقاسم القشيرى النيسابورى ، تتلمذ فى العقيدة على بعض شيوخ المذهب الأشعرى من أمثال ابن فورك وأبى اسحق الإسفراييني ، كما تتلمذ فى التصوف على أبى على الدقاق .

من مؤلفاته المطبوعة : الرسالة القشيرية ، لطائف الإشارات ، شرح أسماء الله الحسنى، شكاية أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة ، طبعت ضمن الرسائل القشيرية.

وقد كتب القشيرى رسالته " الشكاية " للدفاع عن الأشاعرة وقت المحنة التى وقعت بهم سنة ٤٤٥ واستمرت عدة سنوات[٦٠]، ورد فيها على التهم الموجهة إليهم .

ولعل أبرز ما قام به القشيرى فى تطوير المذهب الأشعرى ، هو ربطه بالتصوف ، ومحاولته إثبات أن عقيدة أعلام التصوف هى عقيدة الأشاعرة .

* * *

---

[٥٩] انظر فى ترجمته : تاريخ بغداد : ١١/٨٣ ، وكشف المحجوب للهجويرى ، ص ٣٨٢ ، دمية القصر : ٢/٩٩٣ ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٧١ ، المنتظم : ٨/٢٨٠ ، سير أعلام النبلاء : ١٨/٢٢٧ ، طبقات السبكى : ٥/١٥٣ ، ٣/٣٩٩ ، الإمام القشيرى: سيرته وآثاره تأليف إبراهيم بسيونى، نقلا عن د. المحمود : ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة : ٢ / ٥٩١ ومابعدها.

[٦٠] انظر تفاصيل هذه الفتنة فى : المنتظم : ٨/١٥٧ ، الكامل : ١٠/٣٣ ، طبقات السبكى : ٣/٣٨٩ - ٣٩٥ . ومقدمة تحقيق الرسائل القشيرية ، ص ١٢-١٧ ، نقلا عن د. المحمود : ٢/٥٨٩

٦ - إمام الحرمين
أبو المعالي الجويني
(٤١٩ - ٤٧٨هـ)

حياته:

هو[٦١] عبد الملك بن عبد الله ... الجويني النيسابوري، أبوالمعالي، إمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩ ، وتتلمذ على والده أبي محمد الجويني وغيره من العلماء ، كما تتلمذ عليه جماعة من العلماء ، ومن أشهرهم أبو حامد الغزالي . خرج من نيسابور عام ٤٥١ هـ زمن محنة الأشاعرة على يدي الوزير الكندري ، فذهب إلى بغداد ، ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر بها أربع سنوات للتدريس والافتاء ، ولذلك لقب بإمام الحرمين ، ثم عاد إلى نيسابور عام ٤٥٥ فقربه الوزير نظام الملك ، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية في نيسابور إلى آخر حياته ، أي قرابة ثلاثين عاما إلى أن توفي عام ٤٧٨ هـ .

مؤلفاته :

ترك الجويني مصنفات عديدة[٦٢] في الفقه الشافعي ، وأصوله ، وطبع بعضها، وأما المطبوع من كتبه في علم الكلام فأهمها: "الارشاد إلى قواطع الأدلة في

---

[٦١] من مصادر ترجمته : دمية القصر: ٢/١٠٠٠، الأنساب: ٣/٣٨٦، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٧٨ ، المنتظم : ٩/١٨ ، سير أعلام النبلاء : ١٨/٤٦٨، وغيرها كثير ، نقلا عن د. المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢/٦٠٠ ، وكذلك من المراجع الحديثة : د. فوقية حسين : الجويني إمام الحرمين ، ومقدمة تحقيقها لكتاب لمع الأدلة للجويني، د. عبد العظيم الديب : إمام الحرمين حياته وعصره ، د. صبحي: في علم الكلام ، ص ٥٦٥.

[٦٢] راجع مصنفاته في المصادر السابقة ، ومنها د. صبحي : في علم الكلام، ص٥٦٥ -٥٦٧ ، د. المحمود : ابن تيمية : ٢/٦٠٠-٦٠١

أصول الاعتقاد ، و "الشامل في أصول الدين" و "العقيدة النظامية"، و"لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة".

منهجـــه:

إلى جانب شيوخ الأشاعرة ، وفقهاء الشافعية الذين تتلمذ عليهم الجويني، فقد اطلع الرجل على الفلسفة اليونانية والمنطق كما كان خبيرا بمؤلفات المعتزلة، وبخاصة أبي هاشم الجبائي ، وتأثر بكل هذا في منهجه الذي رجح فيه كفة العقل على النقل ، إذ كان يستند في الأغلب إلى الأدلة العقلية ، وقلما يعول على الأدله النقلية ، ومن ثم فقد اقترب من منهج المعتزلة ومذهبهم في كثير من مسائل الصفات الإلهية ، كتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء ، وتأويل الوجه واليدين والعينين.

ولكنه في أواخر حياته تخلى عن كل هذا ، وأعلن ندمه وحسرته على اشتغاله بعلم الكلام ، فقال : " يا أصحابنا ، لاتشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ، ما اشتغلت به ، وقال عند موته : لقد خضت البحر الخضم ، وخليت أهل الأسلام وعلومهم ، ودخلت في الذي نهوني عنه ، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته ، فالويل لابن الجويني ، وهأنذا أموت على عقيدة أمي ، أو قال : على عقيدة عجائز نيسابور"[٦٣].

---

[٦٣] ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: ١ / ٢٤٥، وانظر كذلك: ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص ٨٥، الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٨ / ٤٧٤

٧ - أبو حامد الغزالى
(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

نشأته ومكانته :

هو[٦٤] أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ... الغزالى الطوسى ، ولد سنة ٤٥٠ فى طوس احدى مدن خرسان ، وكان والده فقيرا ، ولكنه لا يأكل إلا من كسب يده ، وكانت حرفة أبيه غزال الصوف ، ولذلك يقرأ اسم الغزالي أحيانا بتشديد الزاى نسبة إلى حرفة أبيه.

درس أبو حامد الفقه الشافعي بطوس على يدى أحمد بن محمد الراذكانى. ثم انتقل إلى جرجان ، وهو لم يبلغ العشرين بعد ، وفيها تعلم على يدى أبى نصر الإسماعيلى الذى كان ذا أثر كبير على الغزالى فى الرد على الباطنية ، وأقام فى جرجان فترة ما ثم عاد إلى طوس ، حيث مكث فيها ثلاث سنوات ، بعدها سافر إلى نيسابور ، حيث إلتقى بإمام الحرمين الجوينى ، وكانت الفترة التى قضاها فى نيسابور أخصب أيام حياته العلمية .

وبعد وفاة أبي المعالي الجوينى تطلع أبو حامد إلى التدريس فى احدى المدارس التى أسسها الوزير نظام الملك لكى تناهض المذهب الباطنى الفاطمى ، وكان مجلس هذا الوزير يضم كبار العلماء فى شتى المجالات ، وناظرهم الغزالى ، فظهر عليهم ، وهو يبلغ من العمر حين ذاك أربعة وثلاثين عاما ، فأعجب به الوزير ، وأسند إليه مهمة التدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد ، وظل الغزالى يدرس بالمدرسة النظامية فى بغداد . منذ سنة ٤٨٤ هـ ولمدة أربع سنوات ، حيث ذاع صيته ، وأقبل عليه مئات الطلاب من كل صوب.

---

(٦٤) من مصادر ترجمته : كتابه المنقذ من الضلال ، إذ هو سيرة ذاتية كتبها الغزالى. وكذلك تبيين كذب المفترى ، ص ٢٩١ ، المنتظم : ٩ / ١٦٨ ، وفيات الأعيان:٤/٢١٦ ، سير أعلام النبلاء : ١٩ / ٣٢٢ ، طبقات السبكى : ٦ / ١٩١ وغيرها

وفجأة قرر الغزالى أن يترك منصبه فى المدرسة لأخيه أحمد ، حيث أصابته أزمة نفسية تعرض لها سنة ٤٨٨ ، أقعدته عن التدريس ، وعزفت نفسه عن الشهرة والصيت ، وآثر الزهد والسياحة ، فخرج فى هذا العام من بغداد ، لتأدية فريضة الحج، ثم عاد منها إلى دمشق ، واعتكف بالجامع الأموى .

وبعد إقامته بالشام ذهب إلى مصر ، ومكث فترة بالإسكندرية ، وكان ينوى التوجه إلى شمال افريقيا لمقابلة السلطان يوسف بن تاشفين ، ولكنه علم بوفاة السلطان ، فعاد إلى بغداد ، يعظ بلسان الصوفية ، وقد ألح عليه نظام الملك للعودة إلى التدريس فرفض ، ثم أمضى بقية حياته فى نيسابور ، وتوفى بطوس سنة ٥٠٥ هـ وهو فى سن الخامسة والخمسين .

ويعد الغزالى من أبرز الشخصيات فى العالم الإسلامى ، فهو مفكر أصيل، متعدد الجوانب فهو صوفي وفقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف وعالم أخلاقي، واتسمت كتاباته كلها بالخصوبة والحيوية ، وقد ترك لنا ثروة ضخمة من المصنفات ، لقيت عناية كبيرة من الباحثين على اختلاف مشاربهم فى الشرق والغرب على السواء ، واختلفت آراؤهم فيها اختلافا كبيرا .

أطوار حياته الفكرية:

قلما نجد من بين علماء الإسلام من ترك لنا ترجمة ذاتية لحياته ، ولكن من حسن الحظ أن الغزالى وضع ترجمة ذاتية لحياته منذ بدايتها حتى السنوات الأخيرة من عمره ، وعلى وجه التحديد قبل وفاته بخمس سنوات تقريبا ، إذ أنه فى سن الخمسين ، وضع كتابه " المنقذ من الضلال " ، يصور فيه أطوار حياته المختلفة.

إلا أننا ينبغي أن نتنبه[٦٥] إلى أن التراجم الذاتية ، لا تتسم دائما بالموضوعية . فالغزالى فى كتابه المذكور ، لا يكتفى بتسجيل الأحداث التى مرت عليه كما هى ، ولكنه لم ينس أنه أستاذ يلقى محاضراته على الآخرين ، ولذلك نجده يتعرض لأصحاب الفرق والعلوم المختلفة ، يشرح آراءهم ، ويحلل أفكارهم ، ويبين مصادر أقوالهم ، وينقدها ويفندها.

---

[٦٥] هذا التنبيه تلقيناه من محاضرات كان يلقيها علينا الدكتور أبوالعلا عفيفى يرحمه الله.

وفيما يلى نتتبع أهم مراحل حياته الفكرية :

١ - طلب الحقيقة الدينية:

كانت مشكلة الغزالى الكبرى هى : هل فى استطاعة الإنسان أن يصل إلى اليقين الكامل فى عقائده الدينية ؟ لقد أوقف حياته بأسرها للبحث عن أساس يقينى للإيمان ، وطفق يفتش عليه بين مختلف المذاهب ، منذ حداثة سنه وحتى نهاية حياته . وكان يدرك أن رحلة الكشف عن الحقيقة شاقة تحيط بها المخاطر ، وأن أكثر من تصدى لها ضل الطريق . يقول الغزالى : " ولم أزل فى عنفوان شبابى . منذ راهقت البلوغ ، أى قبل بلوغ العشرين ، إلى الآن . وقد اناف السن على الخمسين . أقتحم لجة هذا البحر العميق . واخوض غمرته ، خوض الجسور ... وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذاهب كل طائفة"[٦٦]

وقد شعر الغزالى أن تطلعه إلى معرفة الحقائق الدينية لم يكن بسبب اختياره، بل إنه يرجع إلى دافع غريزى غير مكتسب ، إنه دافع فطرى يودعه الله فى البشر جميعا ، إلا أن قليلا منهم يتسم بالمثابرة فى البحث . ويصور الغزالى نفوره المبكر من التقليد ، ويستدل على سلامة توجهه بحديث مشهور للرسول ﷺ فيقول: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول أمرى وريعان عمرى : غريزة وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاعلى الإسلام ، وسمعت الحديث المروى عن الرسول ﷺ ، حيث قال : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه " ، فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ،

---

[٦٦] والغزالى فى كل ماسبق ذكره يتفق تمام الاتفاق مع الحارث المحاسبى (ت ٢٤١ هـ) فى كتابه " النصائح " أو " الوصايا " حتى تكاد بعض عبارات الغزالى تكون مأخوذة من كلام المحاسبى نصا ، مما يدل على تأثره به (د . محمد جلال شرف : التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد . الإسكندرية ، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢ ، ص ١٨١)

وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ... ". وهكذا تطلع الغزالي إلى الوقوف على الحقائق الدينية ، انتهى به إلى ازدراء التقليد ، ورفض الركون اليه.

٢- البحث في المعرفة:

اتجه الغزالي اتجاها ابستمولوجيا ، أي اتجه إلى البحث عن المعرفة ، من حيث أنها الوسيلة لتحقيق غايته المنشودة ، وهي ادراك حقيقة الأمور الدينية ، فما هي هذه المعرفة التي تكفل له اليقين في الإيمان ؟ وماخصائص ذلك اليقين ؟ وما تعريفه ؟

يقول الغزالي : " فقلت في نفسي : أولا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ماهي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين ، مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبه ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ... "

بدأ الغزالي بعد ذلك يفحص في مصادر المعرفة عسى أن يجد في أحدها اليقين الذي ينشده . يقول : " ثم فتشت في علومي ، فوجدت نفسي عاطلة من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات والضروريات ... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيهما ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ايضا ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ؟ واقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة . بعد ساعة . تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ، ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات : يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ...

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضا ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأولويات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في

الشيء الواحد ... فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات . وقد كنت واثقا بي . فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر . إذا تجلى كذب العقل في حكمه . كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك . لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا . وأيدت اشكالها بالمنام ... (أفلا) يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك . وتكون يقظتك نوما بالاضافة إليها ؟ ... ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم . وغابوا عن حواسهم أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت . إذ قال رسول الله ﷺ : (الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن . ويقال له عند ذلك : (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد). هكذا أدى الشك المنهجي بالغزالي إلى الانتقال من الشك في الحواس إلى الشك في العقل كأداة للمعرفة الحقيقة ، ولما بلغ الغزالي هذه المرحلة من الشك . حاول أن يخرج منها فلم يفلح ، لأن الخروج منها يقتضي دليلا عقليا ، والدليل العقلي يقوم على المسلمات الأولية ، وهي لم تعد موضع ثقة الغزالي ، وعندئذ وصل الغزالي إلى مرحلة الشك المطلق ، وهي لم تكن مرحلة مصطنعة كما في حالة ديكارت ، وإنما كانت أزمة نفسية عنيفة ، أو كما وصفها الغزالي نفسه بأنها داء عضال دام حوالي من شهرين.

يقول الغزالي : " فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا . فلم يتيسر . إذ لم يكن دفعه الا بالدليل . ولا يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية . فإذا لم تكن مسلمة . لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء . ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال . لا بحكم النطق والمقال " .

٣ - من الشك إلى اليقين:

خرج الغزالي من " مرض " الشك المطلق الذى أصابه . وشفي منه . وعرف طريق اليقين . إذ يواصل صاحب المنقذ من الضلال حديثه عن رحلته من مرض

الشك إلى ما بعدها فيقول: "حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام[٦٧]، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة ... ".

وهكذا خلص الغزالى من رحلة الشك لليقين ، إلى أن اليقين الذى ينشده غير متاح فى المعرفة التى تقوم على التقليد ، أى المتابعة العمياء للعقائد الموروثة ، كما أنه لا يتوافر فى المعرفة الحسية ، بل ولا فى المعرفة العقلية ، وإنما المعرفة الذوقية الكشفية هى " مفتاح أكثر المعارف " ، إنها تلك المعرفة التى تنبجس من الجود الإلهى ، الذى لا يصدر باستمرار. كما هو الشأن عند الأنبياء. ولكنها نور ينبجس فى بعض الأحيان.

٤ – مناقشة أصحاب المذاهب المختلفة:

بعد أن شفى الغزالى من مرض الشك ، أخذ يدرس المذاهب السائدةفى عصره ، ويناقش أصحابها . يقول : " ولما شفانى الله تعالى من هذا المرض ، بفضله وسعة جودة ، انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق :

(١) المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر ،

(٢) والباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ،

(٣) والفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ،

(٤) والصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .

فقلت فى نفسى : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ... " . ونلاحظ فى هذا الحصر تعسفا وقصورا ، فلا يستطيع الغزالى أن يبرر هذا التصنيف بأن هذه المذاهب الأربعة هى التى كانت وحدها السائدة فى عصره ، وأنه لم يعرف غيرها ، فمن حقنا أن نتساءل: أين مذهب السلف ؟ ولم لم يذكره ؟ هل كان يجهله أم

---

[٦٧] على نحو ما فعل ديكارت حين قال أشك إذن أنا أفكر، وأفكر إذن فأنا موجود ولذلك يجب الترصد له .

يتجاهله ؟ أخذ الغزالي يفحص مذاهب هذه الفرق " مبتدئا بعلم الكلام ، ومثنيا بطريق الفلسفة ، ومثلثا بتعاليم الباطنية ، ومربعا بطريق الصوفية " .

(أ) علم الكلام:

يقول الغزالي : ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة . لكنهم (يقصد المتكلمين) اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها : إما التقليد ، أو اجماع الأمة ، أومجرد القبول من القرآن والاخبار " . وعلى الرغم من أن الغزالي ههنا في مجال نقد منهج المتكلمين ، إلا أنه يرمي أيضا إلى نقد منهج السلف ، الذي تجاهل التصريح به ، كما ذكرنا منذ هنيهة ، إذ أن منهج السلف يقوم على : الكتاب ، والسنة ، واجماع الأمة . ويواصل الغزالي نقده لمنهج المتكلمين ، فيلاحظ أن " أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا ... فلم يكن الكلام في حقي كافيا ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا " .

(ب) الفلسفـــــة:

اتجه الغزالي بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، لا لمجرد معرفة حقائق مذاهبها، وإنما كان يهدف مسبقا إلى الهجوم عليها واظهار فسادها ، وأرسى قاعدة منهجية مهمة لتحقيق هذا الهدف ، وصرح بأن أحدا من علماء الإسلام لم يسبقه إلى اتباع منهجه في هدم المذاهب المخالفة.

ويبين صاحب المنقذ من الضلال ذلك ، فيقول : " ثم إني ابتدأت . بعد الفراغ من الكلام . بعلم الفلسفة . وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلم ، من لايقف علىمنتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا . ولم أر أحدا من علماء الإسلام ، صرف عنايته وهمته إلى ذلك ... فقلت : إن رد المذهب . قبل فهمه والاطلاع على كنهه . رمي في عماية . فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ... " .

أما منهجه في الرد على الفلاسفة ، فقد بينه في كتابه " تهافت الفلاسفة " إذ أعلن أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، بيان وجوه تناقضهم وتهافتهم ، لذلك دخل الغزالي عليهم دخول مطالب منكر ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولم ينتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل جعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم[٦٨].

وهكذا لم يجد الغزالي في سبيل هدم الفلسفة غضاضة في قبول أقوال خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم ، وهذا منهج غير سليم ، بل المنهج الصحيح - فيما نرى - لابد أن يستند ألي مبادىء ثابتة ، وينظر من خلالها إلى آراء الآخرين، فإن خالفت هذه المبادىء لزم دحضها وتفنيدها ، إما إن اتفقت معها في بعض الأمور وجب الاعتراف بصحتها وسلامتها .

أصناف الفلاسفة:

يعلن صاحب المنقذ من الضلال شمول وصمة الكفر كافة الفلاسفة ، ويبين أنهم على كثرة فرقهم ،واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون والطبيعيون والإلهيون :

الصنف الأول ـ الدهريون:

"وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة". ولعل الغزالي يقصد بهم رجال مدرسة أيونية كطاليس وأنكسيمندريس وأنكسيمانس ، أو أصحاب مذاهب الكثرة الطبيعية كديمقريطس وأنبادوقليس.

الصنف الثاني ـ الطبيعيون:

لا يقصد الغزالي بهم الطبيعين الأوائل ولا المتأخرين الذين أشرنا إليهم ، ومن المحتمل أنه يريد بهم شيعة جالينوس ، لأنه يصفهم بقوله : " وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته ، ما

---

[٦٨] راجع تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٨٢ - ٨٣

أضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ... إلا أن هؤلاء - لكثرة بحثهم عن الطبيعة - ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العالية من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ... فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ... وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر... ".

الصنف الثالث ـ الإلهيون:

" وهم المتأخرون مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ... وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين ... ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين ، ردا لم يقصر فيه ، حتى تبرأ من جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم ... فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما .

على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما لا يخلو من تخبيط وتخليط ... " .

وعلى الرغم من تقديرنا لما يتسم به الغزالى من أمانة علمية ، إذ يصرح بالمصادر التى عول عليها فى عرضه للفلسفة الأرسطاطاليسية ، إلا أننا لا نقره على منهجه فى العرض ، ذلك أنه استند إلى كتابات الفارابى وابن سينا ، وهما لم يقدما فلسفة أرسطو فى صورة نقية خالصة ، وإنما حاول كل منهما أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون من ناحية ، وبين الفلسفة والدين من ناحية أخرى . ولا نستطيع أن نلتمس للغزالى العذر فى عدم اطلاعه على كتب المعلم الأول ، إذأنها ترجمت إلى العربية ، وكانت متداولة منذ القرن الثالث الهجرى أى قبل عصره بقرنين .

ثم يقول الغزالى : " ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس . بحسب نقل هذين الرجلين . ينحصر فى ثلاثة أقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - قسم يجب التبديع به .

٣ - قسم لا يجب انكاره أصلا " .

ثم يعرض لاقسام علومهم . ويذكر أنها ستة أقسام : رياضية . ومنطقية . وطبيعية . وإلهية . وسياسية . وخلقية :

١ - الـريـاضيـات:

وهي تتعلق " بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا أو اثباتا ، بل هي أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، وقد تولدت منها آفتان: الأولى : إن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح ، وفي وثاقة البرهان ، كذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ، وما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقا ، لما اختفى على هؤلاء ، مع تدقيقهم في هذا العلم... وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا القدر ، ولا مستند له سواه .

وإذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ، ليس يلزم أن يكون في كل صناعة حاذقا ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقا في الطب ... فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني ، وفي الإلهيات تخميني " .

هكذا يحذر الغزالي من آفة الانبهار بالعلوم الرياضية ، وما يترتب على ذلك من انتقال الاعجاب بهذه العلوم إلى الاعجاب بأصحابها في جميع أقوالهم ، وهي آفة خطيرة حقا ، لا بالنسبة للعلوم الرياضية وحدها ، ولا تخص عصر الغزالي دون سواه ، بل هي ظاهرة عامة ، فما أحوج الناس في عصرنا هذا إلى هذا التحذير ، أعني التحذير من انتقال الانبهار بايجابيات الحضارة الغربية الحديثة ، إلى الاعجاب بكل ما لدى أصحابها من إلحاد ومجون وسائر سلبياتها .

وليت الرجل اكتفى بهذا التحذير ولكنه وقع في تناقض شديد مع ما سبق أن ذكره من صحة العلوم الرياضية ، إذ قال : " فهذه آفة عظيمة ، لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فإنها . وإن لم تتعلق بأمر الدين . ولكن لما كانت من مبادىء علومهم ، يسري إليه شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فيه ، إلا وينخلع من الدين ، وينحل عن رأسه لجام التقوى " .

ويتخبط الغزالي ، ويقع مرة أخرى في التناقض بسبب نصيحته السابقة ، أعني زجره كل من يخوض في العلوم الرياضية ، ولكن التناقض في هذه المرة ، يعيده إلى الطريق الصحيح ، وهو احترام هذه العلوم وتقديرها بعد ذم الاشتغال بها ، ويتبين هذا من حديثه عن الآفة الثانية الناجمة عن دراسة الرياضيات ، إذ يقول:

الآفــة الثــانيــة:

" نشأت من صديق للإسلام جاهل ، ظن أن الدين ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب إليهم ، فأنـكر جميـع علومهـم ، وادعى جهلهـم فيهـا ، حتـى أنـكر قـولهم فى الكسوف والخسوف ... ولقد عظمت على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكار هذه العلوم ، وليس فى الشرع تعرض لهذه العلـوم بالنفى والاثبات ، ولا فى هذه العلوم تعـرض للأمـور الدينية " . ومرة أخرى نلاحـظ أن أبا حامد الغزالى يتحدث عن ظاهرة عامة ولكنها مضادة للظاهرة السابقة ، ففى مقابل الانبهار بكل عناصر الحضارة الأجنبية نجد الـتزمت والجمـود فى رفض جميع عناصرها حتى ما كان منها نافعا ومفيدا ، فخير الأمور الوسط ، وهو اتباع المنهج الانتقائى الـذى حـث عليه الإسلام حين امتدح الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

٢ – المنطقيــات:

يقول الغزالى : " وأما المنطقيات فـلا يتعلق شـىء منها بـالدين نفيا واثباتا ، بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقـاييس". فـالمنطق مثله كمثـل العلـم الرياضى ، لا ينبغى أن ينكـر ، ومـن ينكـر المنطق ينسحب عليه مـا قيـل علـى مـن ينكـر العلـوم الرياضية، ولذلك كانت للغزالى مصنفاته المعروفة فى المنطق كالقسـطاس المستقيم ، والمستصفى . ومحك النظر ، ومعيار العلم.

٣ – علم الطبيعيات :

وهو " بحـث عـن علـم السـموات وكواكبها ومـا تحتها مـن الأجسـام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومـن الأجسام المركبة كـالحيوان والنبات والمعـادن، وعـن أسباب تغيرهـا واستحالتها وامتزاجها ، وذلـك يضاهى بحـث الطـب عـن جسـم الإنسان ... وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه أيضـا انـكار ذلك العلم إلا فى مسـائـل معينـة ، ذكرناهـا فى كتاب تهافـت الفلاسفة " ، وأهمهـا قـدم العالم والحركة والزمان.

٤ – الإلهيــات:

يقول صاحب المنقذ من الضلال : " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطـهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ، ولقد قـرب مذهـب أرسطاطاليس فيـها مـن مذاهـب الإسـلاميين ، علـى مـا نقلـه الفـارابى وابـن سينا ، ولكـن مجمـوع مـا غلطـوا فيـه يرجـع إلى عشريـن أصـلا ، يجـب

تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ، ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب التهافت .

أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم:

(١) أن الأجسام لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ، ولقد صدقوا في اثبات الروحانية ، فإنها كائنة أيضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .

(٢) ومن ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهذا أيضا كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

(٣) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل .

وأما ما وراء ذلك من نفيهم للصفات ، وقولهم : إنه عليم بالذات ، لا بعلم زائد على الذات ، وما يجرى مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . وقد ذكرنا في كتاب (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ما يتبين فيه فساد رأى من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه " .

٥ - السياسة:

أما الفلسفة السياسية أو على حد تعبير الغزالي : " السياسات فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية ... وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء " .

٦ - الفلسفة الخلقية:

يقول الغزالي : " وأما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها ... وإنما أخذوها من كلام الصوفية ... ومزجوها بكلامهم ... فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان : آفة في حق القابل . وآفة في حق الراد " . وهما الآفتان التي وضحهما الغزالي وهو بصدد حديثه عن الرياضيات .

(جـ) مذهب الباطنية :

يقول الغزالي : " ثم إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية[٦٩]، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لي أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما في كتبهم ، ثم اتفق أن ورد علي أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم ... " ، وقد قام الغزالي بتنفيذ هذا الأمر وصنف كتابه الشهير "فضائح الباطنية " الذي تولى تحقيقه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي .

ويحدثنا الغزالي عن منهجه في جمع المادة العلمية لهذا الكتاب ، وما صادفه من اعترضات على تأليفه لهذا الكتاب ، فيقول في المنقذ : " فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة ، التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيبا محكما ، حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتي في تقرير حجتهم ،

وقال : هذا سعي لهم ، إنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها .

وهذا الانكار . من وجه حق . فلقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي . رحمهما الله . تصنيفه في الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ،

فقال أحمد : ولكن حكيت شبهتهم أولا ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه ؟

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ، فأما إذا انتشرت ، فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية " .

ثم يبطل الغزالي أساس الدعوة الباطنية ، وهي عقيدتهم في ضرورة وجود الإمام المعصوم الذي يستمد منه جميع الأمور الدينية ، إذ لا يصلح أن يكون كل

---

[٦٩] يبين الغزالي في كتابه فضائح الباطنية ، ص ١١ وما بعدها الألقاب المختلفة التي اطلقت على الباطنية وأسبابها ، ومن هذه الألقاب التعليمية " لقبوا به لأن مبدأ مذهبهم ابطال الاجتهاد والرأي والعقل ، ودعوة الناس إلى التعليم من الإمام المعصوم ، وأنه لا تدرك العلوم إلا بالتعليم "

انسان معلما ، بل لابد من معلم معصوم . يقول الغزالي : في الرد عليهم : " بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم ، وأنه لابد وأن يكون المعلم معصوما ، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد ﷺ .

فإذا قالوا : هو ميت ،

فنقول : فمعلمكم غائب .

فإذا قالوا : معلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل .

فنقول : ومعلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم في البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) (المائدة / ٣) وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم ، كما لا تضر غيبته .

فبقي قولهم : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه ؟ أبالنص ولم تسمعوا ، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف ؟

فنقول : نفعل ما فعله معاذ ، إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن : إن نحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصي البلاد ، إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، ولا يمكنه الرجوع في كل واقعة إلى بلدة الإمام ، وإلى أن يقطع المسافة ويرجع ، فيكون المستفتي قد مات ، وفات الانتفاع بالرجوع ، فمن أشكلت عليه القبلة ، ليس له طريق إلا أن يصلي بالاجتهاد ، إذ لو سافر إلى بلدة اللإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة ...".

(د) طرق الصوفية :

اختتم أبو حامد جولته الكبيرة في دراسة علوم الطوائف المختلفة بدراسة التصوف . يقول : " ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية . وعلمت من طريقتهم أنها تتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس . والتنزه عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله .

وكان العلم أيسر علي من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي ...

فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة ، وحد الشبع ، وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحا وشبعان ، وبين أن تعرف حد السكر ... وبين أن تكون سكران... كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها ، وبين أن يكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا . فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال . وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم ، فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك " .

وهنا يثار سؤال مهم : هل كان الغزالي مجرد دارس للتصوف دراسة نظرية من كتب هذا العلم ، أم أن الرجل كانت له تجربة صوفية ؟ وبقول آخر هل كان الغزالي صوفيا ، وتلقى شيئا من المعرفة الذوقية التي يدعيها أهل التصوف ؟

يجيب الغزالي عن هذا السؤال بقوله : " وكان قد حصل معي . من العلوم التي مارستها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية . إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها " . وأغلب الظن أن أبا حامد يشير ههنا إلى تلك المعرفة الذوقية أو النور الذي قذف في صدره ، وأخرجه من مرض الشك الذي لازمه قريبا من شهرين ، إلى اليقين .

ويروى عن الغزالي أنه " انتهى آخر أمره إلى الوقف والحيرة في المسائل الكلامية ، ثم أعرض عن تلك الطرق ، وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ ، فمات والبخاري على صدره "[70].

* * *

أما أهم أعلام الأشاعرة في الفترة بين الغزالي والرازي ، فهم :

. ابن تومرت (ت ٥٢٤ هـ.)
. أبو بكر بن العربي (ت ٥٣٤ هـ.)
. الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ.)
. ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ.)

---

[70] ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٤٣ - ٢٤٤

٨ - فخر الدين الرازى
(٥٤٤ - ٦٠٦ هـ .)

حياته ومصنفاته:

هو أبو عبد الله محمد بن عمر ... لقب بالرازى لأنه ولد فى احدى مدن الرى . وهى مدينة هراة من أعمال طبرستان . وكان مولده عام ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ. وعرف بابن خطيب الرى ، إذ كان والده ضياء الدين فقيها خطيبا يدرس بالرى ، فتلمذ فخر الدين على والده . ودرس عليه الفقه والأصول . كما تتلمذ فى الحكمة والكلام على يدى مجد الدين الجيلى الذى تتلمذ عليه أيضا شهاب الدين السهروردى المقتول صاحب الفلسفة الاشراقية . وقد لازم الرازى مجد الدين مدة . وعرف منه فلسفة الفارابى وابن سينا . وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية ، وانعكس ذلك على مؤلفاته ومذهبه .

قام الرازى برحلات متعددة إلى كل من خوارزم . وطوس . وبلاد ما وراء النهر . ثم استقر فى مسقط رأسه هراة ، ومات بها سنة ٦٠٦ هـ .

وقد جرت له فى رحلاته مناظرات عديدة مع المعتزلة والكرامية والماتريدية والشيعة . كما اتصل فى رحلاته بالملوك والسلاطين . وكانت أغلب مصنفاته لهم .

ومصنفاته كثيرة جدا[٧١]. اشتملت على مختلف العلوم والفنون . فمن مؤلفاته فى التفسير " مفاتيح الغيب " وفى علم الكلام : " أساس التقديس " أو "تأسيس التقديس " و " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " . و " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " . و" المسائل الخمسون فى أصول الدين " . و" أجوبة المسائل البخارية " وغيرها . وفى الفلسفة له : " الحكمة المشرقية " و" المباحث الشرقية " . وله شروح على كتب ابن سينا . كما صنف فى الفقه وأصوله والبلاغة وغير ذلك . والناظر فى كتبه يتبين له أن الرجل كان متعدد الجوانب . فهو مفسر وفقيه وأصولى ومتكلم

---

[٧١] ذكرها د. احمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٧١٧ وما بعدها

وصوفي وفيلسوف ،وقد أنكر بعض الباحثين[٧٢]. وصف الرازى بأنه فيلسوف ، لأنه نقد الفلسفة والفلاسفة من بعض الجوانب ، إلا أنه من المعلوم أن نقد الفلسفة فلسفة ، فقد سبقه الغزالي ، وأعلن " تهافت الفلاسفة " ، ومع ذلك فقد كان الغزالي فيلسوفا في رده على الفلاسفة .

ولكن الفخر الرازى نفسه يؤكد أن مذهبه لا يخرج عن مذهب أهل السنة والجماعة ، مثله في ذلك كمثل سائر الأشاعرة . فيقول : " ومع هذا فإن الأعداء والحساد يطعنون فينا وفي ديننا ، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدى في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق ، وقد أبطلوا جميع البدع ... "[٧٣].

أما منهج الرازى فيقوم على ترجيح العقل على النقل ، وسنبين ذلك بشيء من التفصيل عند كلامنا عن علم الكلام الأشعرى .

وأما مذهبه العقدى فهو يقترب كثيرا من المعتزلة ، إذ يشير إلى آيات الفوقية والمجيء والاتيان والاستواء على العرش ويؤولها على نحو ما سبقت إليه المعتزلة فالاستواء عنده يعني الاستيلاء والقهر، وينفي عن الله تعالى المكانية والجهة .

ويعد علم الكلام أشرف العلوم ، لأنه يستهدف معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ويتميز بوثاقة البرهان ، ويحقق السعادة في الدارين ، وهو علم لا يحتاج إلى غيره من العلوم ، بينما سائر العلوم الدينية تحتاج إليه .

وقد شايع الفلاسفة إلى حد كبير معالجا موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم ، ملتزما في أغلب الأحيان بمنهجهم . وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات

---

[٧٢] كالدكتور المحمود في كتابه: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٢/٦٥٧ - ٦٦٠

[٧٣] الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د. النشار ، ص ٩١ - ٩٣

الفلسفة على يديه ، حتى التبس على المتأخرين . على حد تعبير ابن خلدون . شأن الموضوع فى العلمين ، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما[٧٤].

ولكن الرازى فى أواخر حياته سلك مسلك عدد من كبار الأشاعرة قبله . إذ تخلى عن مذهبه الكلامى والفلسفى ، واعتنق مذهب السلف . وقال : " لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . اقرأ فى الاثبات ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥)، ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ (فاطر/١٠)، واقرأ فى النفى ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ (الشورى /١١) ، ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾، ثم قال : ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى "[٧٥].

كما قال فى كتابه الذى صنفه فى أقسام اللذات[٧٦]:

نهاية إقدام العقول عقال وغاية سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه:قيل وقالوا...(إلخ)[٧٧]

* * *

---

(٧٤) د. صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤١١ - ٤١٢

(٧٥) ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٤٤. وانظر كذلك نص هذه الوصية فى : عيون الأنباء ، ص ٤٦٦ ، الذهبى : تاريخ الإسلام : ١٨ / ٢٤٢ - ٢٤٣ ، السبكى : طبقات الشافعية : ٨ / ٩٠ . ابن قاضى شهبة : طبقات الشافعية : ٢ / ٨٢ - ٨٣ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ١ / ١٦٠.

(٧٦) مخطوط بالهند لم يطبع بعد (د. محمد رشاد سالم : درء تعارض : ١/١٦٠ الهامش)

(٧٧) شرح العقيدة الطحاوية : ١/٢٤٤ ، وانظر أيضا : درء تعارض : ١/١٦٠، ابن القيم: إغاثة اللهفان ، ص ٥١ ، الصواعق المرسلة : ٢/٦٦٥

ومن الأشاعرة الذين جاءوا بعد الرازى :

٩ - أبـو الحسـن الآمـدى
(٥٥١ - ٦٣١هـ)

ومن كتبه المطبوعـة " غاية المراد فى علم الكلام " ، وهـو اختصـار لكتابه الكبير المخطـوط " أبكار الأفكار " . والآمدى يخالف فى بعض المسائل الأشاعرة السابقين عليه كالشهرستانى والرازى ، بل له كتاب لا يزال مخطوطا بعنوان " المآخذ على الإمام الرازى " أو " تلخيص المطالب العالية ونقده " .

إلا أن الآمـدى اتبـع منهـج الـرازى فـى خلـط علـم الكلام بالفلسفة ، كما أنه كان يميل إلى التصوف الفلسفى .

١٠ - عز الدين بن عبد السلام
(٥٧٧ - ٦٦٠هـ)

وكان تلميذا للآمدى ، وأستاذا لابن دقيق العيد الذى لقب شيخه بسلطان العلماء ، ومن مؤلفات الشيخ عز الدين المطبوعة كتاب قواعد الأحكام ، وكتاب الإشارة إلى الايجاز فى بعض أنواع المجاز ... وكان للرجل مواقف عظيمة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدفاع عن المذهب الأشعرى .

١١ - ناصر الدين البيضاوى
(ت حوالى ٦٨٥)

هو[٧٨] قاضى القضاة ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير الشيرازى البيضاوى ، نسبة إلى قرية " البيضاء " من أعمال شيراز . لا يذكر لنا المؤرخون تاريخ مولده ، وإن اختلفوا فى تحديد سنة وفاته اختلافا كبيرا ، ويرجح الدكتور جلال الدين عبد الرحمن أن يكون البيضاوى قد توفى سنة ٦٩٢ هـ

نشأ البيضاوى فى أسرة اشتهرت بالعلم والفقه ، فورث عن آبائه حب العلم والحرص على تحصيله ، وبرز فى مجال المناظرة مع علماء عصره ، وترك عدة مؤلفات منها:

* أنوار التنزيل وأسرار التأويل . وهو المعروف باسم تفسير البيضاوى ، طبع مرارا ، وقد اعتمد فيه على تفسير الكشاف للزمخشرى ، والتفسير الكبير للفخر الرازى ، ويظهر فيه مذهب الأشاعرة فى تأويل الصفات الإلهية .
* منهاج الوصول إلى علم الأصول ، وهو أشهر مؤلفاته الأصولية ، وقد تأثر فيه بكتاب المستصفى لأبى حامد الغزالى .

---

(٧٨) ترجم له طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، تحقيق كامل بكرى وزميله ، دار الكتب الحديثة ، ص ١٠٣ ، ابن العماد : شذرات الذهب القاهرة ، مكتبة المقدسى : ٣٩٢/٥ ، السبكى : طبقات الشافعية : ١٥٧/٨ ، السيوطى : بغية الوعاة ، ط. الحلبى ١٣٢٦هـ : ٢٨٦/١ ، اليافعى : مرآة الجنان ، ط بيروت: ٢٢٠/٤، د.المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٦٨٧/٢ ، د. جلال الدين عبد الرحمن: القاضى ناصر الدين البيضاوى وأثره فى أصول الفقه . القاهرة ، دار الكتاب الجامعى ، ص ١٧٠

* طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، وقد قام بتحقيقه الدكتور عباس محمد حسن سليمان ضمن رسالته للماجستير[٧١].

واهتم البيضاوى اهتمام كبيرا بالمنطق الأرسطوطاليسى ، فاعلن أن العلم اما تصور وإما تصديق ، وبحث فى صور الاستدلالات العقلية كالقياس والاستقراء والتمثيل ، كما تأثر بالمنطق الرواقى ، فاهتم بالقياس الاستثنائى القائم على القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة ، وانعكس ذلك فى بحوثه الأصولية ، كما اهتم كثيرا بدراسة النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن ، ومصيرها بعد مفارقته.

---

[٧١] وكان عنوانها الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام فى القرنين السابع والثامن الهجريين . كلية الأداب جامعة الأسكندرية . وقد اشترك فى مناقشة الرسالة كاتب هذه السطور

١٢ - عضد الدين الإيجي
(٦٨٠ - ٧٥٦هـ)

هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي ، الملقب بعضد الدين ، ولد بإيج من نواحي شيراز بعد سنة ثمانين وستمائة[٨٠]، وقيل بعد السبعمائة[٨١]، ومات في سجنه بالقرب من مسقط رأسه إيج سنة ٧٥٦ هـ .

وللإيجي عدة مصنفات في أصول الفقه ، وفي أدب البحث والمناظرة ، ومن كتبه المختصرة العقائد العضدية ، وله شروح وضعت عليه وحواش عديدة ، ومن أهم مؤلفاته كتاب المواقف في علم الكلام ، وله شروح كثيرة ، منها شرح الشريف الجرجاني ، مطبوع ، وهو أدقها وأوسعها انتشارا .

ويتميز كتاب المواقف مع شرح الجرجاني عليه[٨٢] بنسق متكامل، وعرض شامل للموضوعات، وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن يجاريه، فمنزلته لدى الأشاعرة كمنزلة كتاب المغني للقاضي عبد الجبار عند المعتزلة ، ولئن كان كتاب المغني يعد حصيلة تراث المعتزلة ، فإن كتاب المواقف يعد حصيلة تراث الأشاعرة، حيث يمثل ذروة سنام الصياغة الأشعرية لعلم الكلام ، ثم أخذ الفكر الأشعري من بعده في التدهور والضعف.

ولم يقتصر الإيجي في كتابه المواقف على موضوعات علم الكلام ، وإنما اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق، وأمسى هذا الخلط سمة عامة لعلم الكلام لدى متأخري الأشاعرة.

---

(٨٠) على ما ورد في طبقات السبكي : ١٠ / ٤٦

(٨١) راجع البدر الطالع للشوكاني : ١ / ٣٢٦

(٨٢) كما يلاحظ الدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام ، ص ٨٠٩ وما بعدها

الفصـــل الثـــانـــى

منهجهـــــم

المبحث الأول : علم الكلام الأشعرى:

منزلته، تعريفه ، موضوعه ، منهجه ، هدفه

المبحث الثاني : الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعرى:

١ - الأدلـــــة النقـليـــة لا تفيـد اليقيـــن

٢ - تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما

٣ - وجـــوب التـأويــــل العقلـــــى

٤ - تقسيـــم الألفـاظ إلـى حقيقة ومجاز

٥ - أخبار الآحاد ظنية لا يحتج بها فى العقائد

٦ - النظر العقلى والاستدلال أول الواجبـــات

٧ - التحسيـــن والتقبيـــح

المبحث الأول

علم الكلام الأشعرى : منزلته ، تعريفه

منـــزلتـــه:

لئن كان علماء السلف قد ذموا علم الكلام وعدوه المصدر الأول للبدع التى كدرت صفو العقيدة ، فإن الأشاعرة منذ شيخهم المؤسس لمذهبهم دعوا إلى "استحسان الخوض فى علم الكلام"، وعدوه هو والعقيدة اسمين مترادفين لعلم واحد ، بل جعلوا له أسماء أخرى ، منها علم أصول الدين فى مقابل علم الفروع وهو الفقه ، وعلم الفقه الأكبر تميزا له عن الفقه ، وعلم التوحيد من حيث أن أهم مسائله التوحيد ، فالأسماء مختلفة ، والمسمى واحد.

وأرجح الأشاعرة نشأة هذا العلم إلى الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة. يقول عبد القاهر البغدادى: "أول متكلمى أهل السنة من الصحابة على بن أبى طالب لمناظرته الخوارج فى مسائل الوعد والوعيد ، ومناظرته القدرية فى القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة. ثم عبد الله بن عمر فى كلامه على القدرية، وبراءته منهم، ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهنى ... وأول متكلمى أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز ، وله رسالة بليغية فى الرد على القدرية ، ثم زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، وله كتاب فى الرد على القدرية من القرآن . ثم الحسن البصرى ... ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق ... وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعى... "[1].

تعـــريفـــه:

من أشهر تعريفات الأشاعرة لعلم الكلام تعريفان :

أحدهما لابن خلدون حيث يخصص فى مقدمته فصلا فى هذا العلم ، يقول فيه : " علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة والمنحرفين عن عقائد السلف وأهل السنة ".

---

[1] كتاب أصول الدين ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨

والآخر للايجي في كتابه المواقف حيث يعرف علم الكلام بأنه " علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج، ودفع الشبه " .

ونخلص مما تقدم إلى أن علم الكلام هو " علم " . وتعريف أى علم من العلوم يقتضي تحديد ثلاثة أمور : موضوعه ، ومنهجه ، وهدفه .

أ ـ مـــوضـــوعه :

فأما موضوع علم الكلام أو المسائل التى يدور حولها البحث فى هذا العلم ، والتى تميزه عن سائر العلوم ، فهى " العقائد الإيمانية " أو " العقائد الدينية " ، ويضيف الإيجى موضحا المقصود بهذه العقائد : " وقيل هو ذات الله تعالى[٢]، إذ يبحث فيه عن صفاته ، وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، واحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام ، والثواب والعقاب".

ب ـ منهجـــــه:

فهو الحجاج أو الحجج عن موضوعاته ـ وهى العقائد ـ بالأدلة العقلية ، والرد على شبهات المخالفين ودحضها . وقد بدأ علم الكلام الأشعرى بتقديم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية ، بخلاف المعتزلة الذين غلوا فى التعويل على العقل ، إلا أن متاخرى الأشاعرة غلوا فى الركون إلى العقل غلو المعتزلة . بل لقد انفتحوا على الفكر الفلسفى حتى اختلط علم الكلام عندهم بالفلسفة كما لاحظنا فيما سبق .

جـ ـ هدفه:

وأما هدف علم الكلام أو " فائدته " على حد تعبير الإيجى . فيحددها فى خمسة أمور ، يذكرها فى كتابه المواقف ، وهى:

الأول : الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان .

الثاني : ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة ، والزام المعاندين باقامة الحجة .

الثالث : حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

الرابع : أن تبنى عليه العلوم الشرعية ، فإنه أساسها ، وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

الخامس : صحة النية والاعتقاد ، إذ بها يرجى قبول العمل .

---

[٢] ورد فى أحاديث الرسول ﷺ نهى عن التفكر فى ذات الله تعالى . كما حذر علماء السلف من ذلك ، فقد كان سفيان الثورى (ت١٦٠هـ) يقول لأصحابه : " عليكم بالأثر ، وإياكم والكلام فى ذات الله " .

وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين. لذلك كان علم الكلام عند الايجى اشرف العلوم. بل هو رئيس العلوم على الاطلاق. اذ ليست له مبادئ تبين فى علم اخر. بل مبادئه إما بينة بنفسها او بينة به. فمنه تستمد العلوم. وهو لا يستمد من غيره.

تعقيـــب:

الا يتضمن كلام الايجى ازدراء لعقيدة الصحابة والتابعين ممن لم يعرفوا علم الكلام. أو عرفوه ولكنهم دموه. وحذروا من الاشتغال به؟ لقد وصفهم الرسول ﷺ بانهم خير القرون. واجمع المسلمون على انهم أعلم من غيرهم بالمسائل الدينية. بينما يلزم عن كلام الايجى انهم كانوا فى حضيض التقليد. وأن الخلف ممن اشتغلوا بعلم الكلام كانوا أعلم لانهم كانوا فى درو الإيقان بفضل علم الكلام.

وكيف يكون علم الكلام هو رئيس العلوم الشرعية. وأساسها. اذا كان اصحابه يأخذون بعض مسائله من الفلسفة. ويقتبسون من الفلاسفة بعض نظرياتهم؟[٣]

[٣] راجع تعليق د. صبحى : فى علم الكلام. ص ٤١٨ هـ ١

المبحث الثانى
الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعرى

تمهيد :

عرفنا أن شيخ الأشاعرة كان معتزليا ، والمعتزلة أكثر الفرق اتباعا للمنهج العقلى ، واسرافهم فى تطبيق هذا المنهج فى دراسة مسائل العقيدة كان السبب الأول فى نفور أبى الحسن الأشعرى من المعتزلة ، واتباعه منهجا مخالفا لمنهجهم ، إذ قام منهجه على تقديم النقل على العقل ، واتبع منهجه الأشاعرة الأوائل ، إلا أن متأخرى الأشاعرة خالفوا هذا المنهج ، ونضجت على أيديهم الأصول المنهجية الكلامية ، وبرزت على النحو الآتى :

١ - الأدلة النقلية لا تفيد اليقين :

يعد فخر الدين الرازى الأدلة النقلية . وهى نصوص الوحى . أدلة لفظية ، لا تفيد اليقين أو القطع فيقول : " الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ..."[٤]، ويقول فى موضع آخر : " إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبنى على مقدمات ظنية ، والمبنى على المقدمات الظنية ظنى "[٥].

وقد لاحظ ابن تيمية أن أول من وضع هذا الأصل المنهجى هو فخر الدين الرازى ، فقال عنه : " الرازى ... من أعظم الناس طعنا فى الأدلة السمعية ، حتى ابتدع قولا ما عرف به قائل مشهور غيره ، وهو أنها لاتفيد اليقين "[٦].

---

[٤] الرازى : أساس التقديس ، تحقيق د . أحمد حجازى السقا . القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨٦ ص ٢٣٤

[٥] الرازى :أصول الفقه،تحقيق د . طه جابر فياض العلوانى . الرياض،جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٩٧٩ :١/٥٤٧-٥٤٨

[٦] الفرقان بين الحق والباطل ، تحقيق حسين يوسف غزال ، ط ٣ بيروت ، دار إحياء العلوم ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٥

ثم رسخ هذا الأصل عند الأشاعرة بعد الرازى ، وهذا يستفاد من سؤال يطرحه الإيجى ثم يجيب عنه ، فيقول : " الدلائل النقلية : هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا...إن دلالتها تتوقف على أمور ظنية ، فتكون ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى القوة "[٧] .

ويبين الرازى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين ، وإنما تفيد الظن لأسباب عديدة[٨]، منها أن الدلائل اللفظية (أى النقلية) موقوفة على نقل اللغات ، أى ما يفهم من ألفظ القرآن والسنة ، وهى ألفاظ حمالة أوجه ، وقد يشكل على كثير من الناس فهم معانى هذه الألفاظ ، فالمرجع فى ذلك إلى روايات أئمة اللغة وعلماء النحو والصرف ، وهم غير معصومين من الخطأ ، فما ينقل عنهم لا يفيد إلا الظن .

كما أن عدم اليقين قد يحصل بسبب الاشتراك فى الألفاظ (كلفظ العين له معانى عدة) ، فيجوز أن يكون مراد الله تعالى من آية ما معنى غير المعنى الذى عرفناه من اللغة .

وقد تكون ألفاظ نصوص الوحى نقلت من معانيها اللغوية إلى معان شرعية .

٢- تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما :

" إن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ " هكذا يضع الرازى هذه المشكلة المنهجية ، ثم يناقش الاحتمالات أو الأمور الأربعة التى لا يخلو الحال من أحدها :

(١) إما تصديق العقل والنقل معا ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهذا محال .

(٢) وإما تكذيبهما معا ، وهذا محال أيضا .

(٣) وإما تصديق الظواهر النقلية ، وتكذيب الظواهر العقلية ، وهذا باطل ، لأن معرفة صحة الظواهر النقلية لا تتم إلا بالأدلة العقلية ، ومن ثم فإن القدح فى العقل لتصحيح النقل ، يفضى إلى القدح فيهما معا .

(٤) " ولما بطلت الأقسام الثلاثة ، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ، بأن هذه الدلائل النقلية : إما ان يقال : إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة ، إلا أن المراد منها غير ظواهرها " . ولكن ما السبيل إلى معرفة المراد

---

(٧) المواقف فى علم الكلام ــ المقصد الثامن ــ ص ٤٠

(٨) يرد عليها بالتفصيل ابن قيم الجوزية فى كتابه الصواعق المرسلة.

منها ؟ يبين الرازى أن أمامنا أحد خيارين : التأويل أو التفويض . فإن جوزنا التأويل اشتغلنا بالبحث عن التاويلات المحتملة . وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله . ثم يقول الرازى : " فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه في جميع المتشابهات "(٩).

٣ - وجوب التأويل العقلى :

يقتضى هذا القانون الكلى الذى وضعه الرازى أن يكون التأويل أصل منهجى ضرورى ، لا مفر منه . يقول الرازى : " المصير إلى التأويل أمر لابد منه لكل عاقل "(١٠).

والتأويل كمصطلح كلامي يراد به صرف ظاهر اللفظ إلى معنى مغاير لما ورد في معاجم اللغة . ويبين الرازى أن التأويل . بهذا المعنى . ضرورى بقوله " ورد في القرآن ذكر الوجه ، وذكر العين ، وذكر الجنب الواحد ، وذكر الأيدى ، وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر . يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة ، وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحدة ، ولانرى في الدنيا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة "(١١).

والتأويل لا يقتصر على الآيات القرآنية فقط ، بل يشمل أيضا الأحاديث النبوية إذا كانت متونها مما يجوز في العقل ، " فإن روى الراوى ما يحيله العقل ، ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود ... وإن كان ما رواه الراوى الثقة يروع ظاهره في العقول ، ولكنه يحتمل تاويلا يوافق قضايا العقول ، قبلنا روايته . وتأولناه على موافقة العقول " ، ويضرب البغدادى أمثلة من هذه الأحاديث ، منها ما روى أن الجبار يضع

---

(٩) الرازى : أساس التقديس ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، وهذا القانون الكلى الذى وضعه الرازى قام بالرد عليه كل من ابن تيمية في كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، وكتاب درء تعارض العقل والنقل ، وتلميذه ابن قيم الجوزية في كتاب الصواعق المرسلة.

(١٠) أساس التقديس ، ص ١٠٩

(١١) السابق ، ص ١٠٥

قدمه في النار. يقول عن هذا الخبر : " صحيح ، وتأويله محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى : ﴿ وخاب كل جبار عنيد ﴾ ومثل هذا كثير"[١٢].

٤ – تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز :

من أهم مبررات التأويل عند دعاته تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز ، والغالب أن أول من قال بهذه التفرقة المعتزلة ومن تبعهم من المتكلمين، أما الأشاعرة فقد أنكرت طائفة منهم هذه التفرقة كأبي اسحق الإسفراييني[١٣] (ت ٤١٨ هـ.)

وأما الأشعري فقد أجاز أن يكون الوصف مجازا إذ قال : " ألا ترى أن وصف الله ﷻ للجدار بأنه يريد أن ينقض ، لما لم يكن له ارادة في الحقيقة كان مجازا"[١٤]، وكان من أهم وسائل التأويل عند الأشاعرة المتأخرين تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ، ومن هؤلاء الفخر الرازي ، الذي اشرنا فيما سبق إلى ما ذهب إليه من أن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على عدة أمور ، منها أن اللفظ قد يقال على سبيل المجاز[١٥].

ويطبق الرازي هذا الأصل المنهجي في مسألة الصفات الإلهية ، فعلى سبيل المثال ، ورد في التنزيل يد الله ، فيقرر الرازي أن لفظ اليد يعني في الحقيقة الجارحة المخصوصة، "إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها"، إذ يستعمل تارة بمعنى القدرة ، وتارة أخرى يراد به النعمة[١٦].

---

[١٢] البغدادي : كتاب أصول الإيمان ، ص ٢٣

[١٣] ابن تيمية : كتاب الإيمان ، ص ٧٩ – ٨١ ، ولابن تيمية رسالة "الحقيقة والمجاز" نشرت في مجموع الفتاوى : ٢٠ /٤٠٠ – ٤٩٧ ، رد فيها على القائلين بالمجاز ، وكذلك قام ابن قيم الجوزية بتفنيد آرائهم في كتابه الصواعق المرسلة .

[١٤] الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، ص ٢١٨

[١٥] راجع أساس التقديس ، ص ٢٣٤ – ٢٣٥

[١٦] السابق ، ص ١٦٢ ومابعدها

٥ - أخبار الآحاد ظنية لا يحتج بها في العقائد :

الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ ، يقول عنها البغدادي[١٧] : إنها " تنقسم عندنا على ثلاثة أقسام : تواتر ، وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض جار مجرى التواتر في بعض أحكامه " ، أي أن الأخبار - من حيث أحكامها - تنقسم قسمين :

(١) المتواتر: "هو الذي يستحيل التواطيء على وضعه ، وهو موجب للعلم الضروري بصحة مخبره".

(٢) أخبار الأحاد : " متى صح اسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل ، كانت موجبة للعمل بها دون العلم ، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، يلزمه الحكم بها في الظاهر ، وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة".

وقد سبق البغدادي في تقرير هذا الأصل شيخه الباقلاني[١٨]، وأبو بكر بن فورك[١٩] (ت٤٠٦هـ) ، كما قرره من بعده أبوالمعالي الجويني[٢٠]، وكذلك الفخر الرازي الذي يقول : " إن أخبارالآحاد مظنونة ، فلم يجز التمسك بها في معرفة الله وصفاته ، وإنما قلنا : إنها مظنونة لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين ..."[٢١].

٦ - النظر العقلي والاستدلال أول الواجبات:

منهج متأخري الأشاعرة الذي يقوم على تقديم العقل على النقل ، ويوجب التأويل العقلي ، يفضي إلى اعلاء شأن النظر العقلي والاستدلال ، حتى يجعل من التعقل أول الواجبات على الاطلاق ، وفي هذا المعنى يقول البغدادي : " الصحيح عندنا قول من يقول : إن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي

---

(١٧) كتاب أصول الدين ، ص ١٢

(١٨) راجع التمهيد ، تحقيق الخضيري وأبو ريدة ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧ ، ص ١٦٤

(١٩) راجع : مشكل الحديث وبيانه ، ص ١٢

(٢٠) راجع : الارشاد ،ص ١٦١ ، ٣٥٩ ،وكذلك : الشامل ، ص ١٠٠ ، ٥٥٧

(٢١) أساس التقديس ، ص ١٦٨ ومابعدها

إلى المعرفة بالله تعالى ، وبصفاته ، وتوحيده ، وعدله ، وحكمته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز ارسال الرسل منه ، وجواز تكليف العباد ما شاء ، ثم النظر المؤدى إلى وجوب الارسال والتكليف منه ، ثم النظر المؤدى إلى تفضيل أركان الشريعة ..."[٢٢].

٧ - التحسين والقبيح:

الناظر في النص السابق يتوقع من الأشاعرة الذين أوجبوا النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة مسائل العقيدة بأسرها ، أنهم أوجبوا أيضا النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة حسن الأشياء أو قبحها ، فهل أقروا ذلك ؟ إن المرء ليندهش عندما يجد الأشاعرة : المتقدمين منهم والمتأخرين على السواء يجيبون بالنفى عن هذا السؤال ، مخالفين بذلك منطق منهجهم ، فضلا عن مواقف سائر الفرق الكلامية .

يقول الجوينى : " العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه فى حكم التكليف ، وكذلك القول فيما يقبح ..."[٢٣]. ويقول الرازى : " إن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع "[٢٤]، ويقول الإيجى : " القبيح ما نهى عنه شرعا ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقى فى الفعل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هوالمثبت له والمبين ، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه ، وقبح ما حسنه ، لم يكن ممتنعا ، وانقلب الأمر"[٢٥].

وقبل هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة قرر هذا الأصل القاضى أبوبكر الباقلانى ، إذ قال : " إن الحسن ما وافق الأمر (الإلهى) ، والقبيح ما خالف الأمر : إن لذة الجماع فى الزوجة والأمة ، صورتها فى الفرج الحلال كصورتها فى الفرج الحرام، إلا أن ذلك حسن فى الملك بموافقة الشرع ، قبيح فى غير ذلك بمخالفة الشرع.

وكذا القتل : صورته فى القصاص كهى فى القتل من غير قصاص ، إلا أن أحدهما حسن لمطابقة الشرع ، والآخر قبيح بمخالفة الشرع ، وكذا الأكل فى آخر

---

[٢٢] كتاب أصول الدين ، ص ٢١٠

[٢٣] الارشاد ، ص ٢٢٨

[٢٤] المحصول : ١ / ١٥٩

[٢٥] المواقف ، ص ٣٢٣

يوم من شهر رمضان ، كصورة الأكل يوم الفطر ، إلا أن أحدهما حسن لموافقة الشرع، والآخر قبيح لمخالفته ...

وجميع قواعد الشرع تدل على أن الحسن ما حسنه الشرع وجوزه وسوغه ، والقبيح ما قبحه الشرع وحرمه ، ومنع منه ..."[26].

تعقيـــب :

يفضى موقف الأشاعرة إلى تجريد الأوامر والنواهى الإلهية من الحكمة فتحسين الشرع للجماع بالزوجة يرجع إلى حكمة إلهية تستهدف حياة زوجية سعيدة وانجاب الذرية ، أما تحريم الزنا فالحكمة من النهي عنه المحافظة على الأعراض وعدم اختلاط الأنساب ، وكذلك القول في المثال الثانى الذى ذكره الباقلانى، وهو القتل ، فالقتل قصاصا فيه ردع ووقاية من الجرائم ، ومن ثم فقد حسنه الشرع ، أما القتل من غير قصاص فقد حرمه الشرع حتى لا يسود بين البشر قانون الغابة .

---

[26] الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ، ص ٤٩ - ٥٠

الفصل الثالث

مـذهبـهـم

المبحث الأول : الألوهيـــــة

المبحث الثانى : النبوة والإمامة

المبحث الثالث : الأخرويـــات

المبحث الرابع : القـــــدر

المبحث الخامس : الإيمـــــان

المبحث الأول

الألـوهيــــة

المطلب الأول : اثبات وجود الله

. دليل حدوث الأعراض

. الدليل الكونى

المطلب الثانى : الوحدانية

المطلب الثالث : التنزيه

١ – نفى التشبيه

٢ – نفى التجسيم

٣ – نفى حدوثه تعالى

المطلب الرابع : الأسماء والصفات

. الأسماء

. صفات الذات

. صلة الذات بالصفات

. الصفات الخبرية

. صفات الذات وصفات الأفعال

المطلب الخامس : كلام الله

أولا – الرد على القائلين بخلق القرآن

ثانيا – التفرقة بين الكلام النفسى والعبارة الدالة

ثالثا – مصدر هذه التفرقة وتأثيراتها

المطلب السادس : رؤية الله يوم القيامة

المطلب الأول

اثبات وجود الله

يمكن أن نميز لدى الأشاعرة دليلين على وجود البارى ﷻ ، وهما :

دليل حدوث الأعراض :

وهـو دليل مـألوف لـدى كثير مـن الفـرق الكلاميـة كالمعتزلـة[1]، ومعظـم الأشاعرة[2] ومنهم الباقلاني[3]، وبخاصة في كتابه التمهيد .

فيمهد صاحب التمهيد لهذا الدليل بمقدمة طويلة ، ذات صبغة مشائية ، يعلن فيها أن جميع موجودات العالم العلوى والسفلى لا تخرج عن أن تكون : إما جواهر ، وإما أعراض[4]، ومن الواضح أن هـذه القسـمة الثنائيـة ترجـع إلى أرسـطو . ولكـن الباقلاني يحاول أن يستند فى مذهبه إلى دعـائم من الأدلـة النقلية واللغوية ، فيشير إلى قوله تعالى ﴿ تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ (الأنفال/٦٧) ويلاحظ الباقلاني أن الله سمى الأموال أعراضا إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان ، ومن الأدلة النقلية أيضا قوله تعالى اخبارا عن الكفار فـى اعتقـادهم فيمـا أظلـهم مـن العذاب، وظنهم أنه مما لا دوام له ﴿ هـذا عارض ممطرنا ﴾ (الأحقاف/٢٤) ، أما أهل اللغة فيقولون : عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك.

إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء ، لذلك يقـول الباقلاني: "والأعراض هـى التى لا يصح بقاؤها ، وهـى التى تعرض فـى الجواهر والأجسام، وتبطل فى ثاني حال وجودها".

---

(1) راجع هذا الدليل عند عبد القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٩٢ - ٩٦

(2) راجعه لدى الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٩ وما بعدها

(3) راجع كتابه الانصاف ، ص٣٠

(4) التمهيد ، ص ٤١

وكما استند الباقلانى إلى أدلة سمعية في اثبات الأعراض يستند أيضا إلى أدلة عقلية ، أو بقول أدق دليل فلسفي أرسطوطاليسى . فيقول " والدليل على اثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته " ، ويستبعد الباقلانى أن تكون حركة الجسم ذاتية " فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه . دليل على أنه متحرك لعلة ، هي (علة) الحركة"[٥].

وقد بين أيضا أحد المتفلسفة المعاصرين للباقلانى ، وهو مسكويه "أن كل متحرك انما يتحرك من محرك غيره"[٦] وكان ذلك توطئة لبرهنته على وجود الله بما يعرف بدليل المحرك الذى لا يتحرك ، وقد اعترف مسكويه بالمصدر الذى عول عليه ، وهو كتاب "سمع الكيان"[٧]، أو كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس ، ومن المحتمل أن يكون الباقلانى قد عرف أيضا كتاب المعلم الأول المذكور ، ونقل عنه بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، أعنى من خلال اطلاعه على مصنفات المشتغلين بالفلسفة في عصره مثل كتاب الفوز الأصغر لمسكويه .

ولئن جاز أن يكون الباقلانى قد تأثر جزئيا بالنظرية المشائية في الحركة ، واستعان بها في دليل حدوث الأعراض ، إلا أنه لم يتابع تماما أرسطوطاليس ومن حذا حذوه كمسكويه في دليل المحرك الذى لا يتحرك .

بين الباقلانى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أوبقول أعم أنواع التغير المختلفة كالنمو أو النقصان أو تغير الألوان والطعوم . أو الانتقال من الحياة إلى الموت وما شابه ذلك ، إذن " الأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون " .

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث ، لأنه متى كان موجودا ، فلا يخلو من الأعراض الحادثة ، " فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث ، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا "[٨] .

---

[٥] السابق ، ص ٢٨

[٦] مسكويه : الفوز الأصغر ، تحقيق د . عبد الفتاح فؤاد . ص ٢٤ ومابعدها

[٧] السابق . ص ١٦

[٨] التمهيد، ص ٤١- ٤٢.

وبعد هذه المقدمة الجدلية الطويلة[*] التى استهدف بها الباقلانى اثبات أن الجسم حادث ، استخلص النتيجة النهائية ، وهى أنه " لابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور " ، وهو الصانع[9]، ذلك لأن العالم مركب من مجموعة أجسام كل منها حادث كما بين فى مستهل دليله .

وهذا الدليل فضلا عن طول مقدماته ، وما يسرى فيه من عناصر دخيلة ، لا مبرر لها ، فإنه يثير مشكلة يتعين البحث عن مخرج منها ، وهى أن حدوث الأجسام لا يلزم عنه بالضرورة حدوث العالم وافتقاره إلى محدث ، فقد اقر فلاسفة اليونان بدءا من طاليس بحدوث الموجودات فى هذا العالم ، ولكنهم ذهبوا إلى أن كون الأشياء وفسادها إنما هو تغيير أزلى ، فالعالم قديم ، على الرغم من أنه مركب من أشياء حادثة فانية .

الدليل الكونى:

على الرغم من أن الأشاعرة قد هدموا مبدأ السببية أوالعلية ، إلا أنهم استندوا إلى هذا المبدأ فى اثبات وجود الله ، لأنه دليل قرآنى[10]، فقد استهل الأشعرى كتابه اللمع بفصل فى " وجود الصانع " ، قرر فيه أن الدليل على وجوده تعالى أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ثم علقة ، ثم لحما ودما وعظما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، وكذلك ينتقل الإنسان فى حال كبره من طور إلى طور ، حتى يصير شيخا ، دون أن ينقل نفسه بنفسه ، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ، فإذا تفكر الإنسان فى هذا علم بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بدونه ، لأن كل حادث لابد له من محدث[11].

---

[*] وقد قدمناها مع ذلك فى صورة مختصرة .

[9] التمهيد ، ص ٤٣

[10] راجع دليل خلق الإنسان فى سورة المؤمنون : ١٢ - ١٤

[11] الأشعرى : اللمع ، ص ١٧ - ١٩ ، الشهرستانى : الملل والنحل ، ص٩٤ ، وراجع أيضا هذا الدليل عند الجوينى : لمع الأدلة ، تحقيق د . فوقية حسين ، الدار القومية ، ١٩٦٥ ، ص ٨٣

ويقرر الباقلانى هذا الدليل ، فيقول : " إن الكتابه لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وإنا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم ، وحركات الفلك ، متعلقة بصانع صنعها".

ويدل على ذلك أيضا ما عليه كل جسم من أجسام العالم من شكل معين مخصوص ، مما " يوجب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه، وقاصد قصد كونه كذلك " .

ولا يمكن أن يكون المحدث فاعلا لنفسه ، أو لغيره ، لأنه إن كان غير حى ، فهو موات ، لا يصح منه الفعل ، وإن كان حيا ، فقد كان من قبل مواتا ، وذلك فى بدء أمره ، كما كان جاهلا بنفسه ، وبكيفية تركيبه ، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حى عالم قادر ، فصح أن لجميع العالم خالقا غيره ، وليس منه[١٢].

---

(١٢) التمهيد ، ص ٤٣ - ٤٤

المطلب الثانى

الوحـدانيـة

شارك علماء الأشاعرة كثيرا من أصحاب الفرق الكلامية الأخرى في اثبات وحدانية الرب ﷻ بما يعرف بدليل التمانع ، يقول شيخ الأشاعرة : " فإن قال قائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على احكام ، ولابد أن يلحقها العجز أو واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحي إنسانا وأرادا الآخر أن يميته ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعا ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما . والعاجز لا يكون إلها ولا قديما ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد . وقد قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء /٢٢) ، فهذا معنى احتجاجنا آنفا"[١٣].

ويردد الأشاعرة من بعد شيخهم هذا الدليل[١٤]، وسنرى في الباب القادم تقرير هذا الدليل عند الماتريدية ، وما وجه إليه من اعتراضات.

---

[١٣] الأشعرى : اللمع ، ص ٨

[١٤] راجع : الباقلانى التمهيد ، ص ٤٥ ، والجوينى : االإرشاد ، ص ٥٣ ومـا بعدها ، والرازى : الأربعين فى أصول الدين ، ص ٢٢١ ومابعدها

المطلب الثالث

التنزيـــــه

تمهيد :

التجسيم والتشبيه لفظان قد يطلقان على معنى واحد ، ولكن دقة التعبير تقتضى التمييز بينهما ، فليس كل مجسم مشبها ، فلقد كان الرواقيون مجسمة لا يقرون بوجود شيء إلا إذا كان جسما ماديا ، بما فى ذلك الاله أيضا ، ولكنهم لم يتصوره مشابها للبشر ، فكان الرواقية مجسمة ولم يكونوا مشبهة[١٥]. والتجسيم والتشبية كلاهما مخالف للعقيدة الإسلامية ، ولفظ التنزيه يدل على مخالفة التجسيم والتشبيه ، أى نفى المماثلة بين الخالق والمخلوقين ، وقد حرص الباقلانى على الرد على المجسمة والمشبهة ، ونفى ما يلزم عن التجسيم والتشبيه من حدوثه تعالى[١٦]، أوالقول بقدم العالم .

١ - نفى التشبيه:

"لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها ، لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها فى الجنس أو فى الصورة ، ولو أشبهها فى الجنس لكان محدثا كهى ، أو لكانت قديمة كما أنه قديم ، لأن المشتبهين هما : ما سد أحدهما مسد صاحبه ، وناب منابه ... ولو أشبهها فى الصورة والتأليف لم يكن شيئا واحدا (أى صار مركبا) ، ولوجب أن يكون له مصور جامع ، لأن الصورة لا تقع إلا من مصور"[١٧].

---

(١٥) راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

(١٦) كان بعض فلاسفة اليونان القدماء مثل ديمقريطس يعتقدون أن الآلهة كائنات مخلوقة ، وإن كانت أطول عمرا من البشر ، راجع:
Zeller: Outlines of Greek Philosophy , P. 64

(١٧) التمهيد ، ص ٤٤

ومما هو جدير بالملاحظة أن الباقلاني في رده هذا على المشبهة يقترب كثيرا من موقف بعض المعاصرين له من المتفلسفة كأبي علي مسكويه[١٨] (ت٤٢١هـ)

٢ – نفي التجسيم:

يستنكر الباقلاني اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى كما أطلقه المجسمة. لأن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع ، بدليل قولهم: رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو . فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، وكان شيئا واحدا ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم .

أما استحالة أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، فيتبين من وجهين:

أحدهما أن ذلك لو جاز عليه . لوجب أن يكون ذا حيز ، ولصحت فيه المماسة . وما هذه سبيله فلابد أن يكون حاملا للأعراض . ومن جنس الجواهر والأجسام . فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس شيء من المخلوقات . ثبت أنه لا يجوز أن يكون مؤتلفا مجتمعا.

والوجه الآخر الذي يدل على ذلك أن القديم لو كان ذا أبعاض مجتمعة . لوجب أن يكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات . ولم يخل كل بعض منها من أن يكون عالما قادرا حيا ، أوغير حي ولا عالم ولا قادر . فإن كان واحد منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرها ، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود . المستوجب للشكر . دون غيره . وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه . وهذا كفر . وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تفرد كل شيء منها بفعل غير فعل صاحبه . وأن يكون كل واحد منها إلها لما فعله دون غيره . وهذا يوجب تعدد الآلهة . وفيه خروج عن التوحيد . فوجب استحالة مونه مؤلفا[١٩] (١٩).

---

[١٨] خصص مسكويه فصلا في " أنه(تعالى) ليس بجسم . بين فيه أن الجسم يلزمه التركيب . وهو أثر لا بد له من مؤثر . وكذلك الكثرة المضادة للوحدة . راجع كتابه : الفوز الأصغر بتحقيقنا . ص ٢٩

[١٩] التمهيد . ص ٢٢٠ - ٢٢١

المطلب الرابع

الأسماء والصفات

المقصد الأول

أسماء الله

أطلق فلاسفة الإسلام على الله تعالى أسماء لم ترد في الشرع ، وإنما استمدوا معظمها من ميتافيزيقيا أرسطوطاليس ، فكتب ابن سينا فصلا في " أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول"[٢٠]، وأعقبه بفصل في " أنه بذاته معشوق وعاشق ، ولذيذ وملتذ"[٢١]. وأثارت تسمية الله خلافا حادا بين الفلاسفة والمتكلمين: فهل يجوز اطلاق الأسماء عليه تعالى لمجرد أن العقل البشرى دل عليها، ولم يجد غضاضة في قبولها ، أم ينبغي للعقل أن " يتوقف " عن الخوض في هذه المسألة لأنه لن " يوفق " فيها ، فيلزم التعويل على النقل دون العقل ؟ وبقول آخر : هل هذه المسألة توقيفية أم توفيقية ؟ فذهب المعتزلة إلى " أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس"[٢٢].

ولقد سبق أن أشرنا في معرض حديثنا عن الأشعرى وتطوره العقدى إلى أنه تخلى عن مذهب المعتزلة لأسباب منها مناظرته مع شيخه أبى على الجبائى في أسماء الله ، إذا انتهى الأشعرى في هذه المناظرة إلى أن أعلن أن طريقه " في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي ، لا القياس اللغوى " . ومن ثم فقد اقتصر الأشاعرة على اثبات جميع ما ورد في الشرع من أسماء الله .

يبين البغدادى " مأخذ أسماء الله ﷻ " عند الأشاعرة ، فيقول : " إنها مأخوذة من التوقيف . وقالوا : لا يجوز اطلاق اسم على الله من جهة القياس ، وإنما

---

(٢٠) النجاة ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥

(٢١) السابق ، ص ٢٤٥ - ٦٢٤

(٢٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ١١٥ - ١١٦

نطلق من أسمائه ما ورد به الشرع فى الكتاب والسنة الصحيحة ... والدليل على المنع من القياس فى أسماء الله ﷻ، أن العبد لا يضع لمولاه اسما . كما لا يضع الولد لأبيه اسما ... ولأن الله تعالى موصوف باسماء لا يوصف بما فى معناها"[٢٣]. فلا يجوز تسميته سخيا أو جسما أو نحو ذلك ، " وإنما تحرم تسميته بهذا الاسم أو بغيره مما ليس بأسمائه ، لأجل حظر السمع لذلك ، لأن الأمة مجمعة على حظر تسميته عاقلا وفطنا ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية، لأنه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا أكثر من العلم ، واجازة وصفه وتسميته بأنه نور ، وأنه ماكر ، ومستهزىء ، وساخر ، من جهة السمع ، وإن كان العقل يمنع من معانى هذه الأسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى فى تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره"[٢٤].

---

[٢٣] السابق ، ص ١١٦

[٢٤] التمهيد ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤

المقصد الثاني

صفات الذات

أثبت الأشعري[25] والأشاعرة جميعا[26] سبع صفات أزلية للذات الإلهية ، وهي : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والحياة . وقد أثبتوها بالعقل والنقل جميعا ، ومن ثم فيمكن أن يطلق عليها اسم " الصفات العقلية " في مقابل صفات أخرى لا يمكن اثباتها إلا بالنقل وحده كما سنرى فيما بعد .

ولقد كان الباقلاني في اثباته لهذه الصفات أقرب إلى منهج المعتزلة ذي النزعة العقلية الواضحة ، فكان يعول على الأدلة العقلية في الغالب ، ولا يركن إلى الأدلة النقلية إلا قليلا ، في استنباطه للصفات الإلهية بعضها من بعض ، أشبه ما يكون بما يتبعه الرياضيون في علومهم الاستنباطية ، وذلك في كتابه التمهيد ، أما في رسالة الانصاف فيثبت هذه الصفات بالأدلة العقلية والنقلية جميعا .

أثبت الباقلاني سبع صفات للذات الإلهية ، وهي على الترتيب: الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، على النحو التالي:

أنه تعالى حي :

يستهل الباقلاني عرضه للصفات السبع باثبات صفة الحياة ، مع أن اثبات هذه الصفة يستند عنده إلى اثبات صفتي العلم والقدرة ، ولكنه لم يلتزم هذا الترتيب المنطقي . فأعلن الباقلاني أن الدليل على أن صانع العالم حي ، هو " أنه فاعل عالم

---

(٢٥) راجع رسالته إلى أهل الثغر ، ص ٦٨-٦٩ ، كتاب الابانة تحقيق د. فوقية حسين، ص ١٥١

(٢٦) يقول عبد القاهر البغدادي : " وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بارادة ، وسامع بسمع لا بأذن ، وباصر ببصر هو رؤية لا عين ، ومتكلم بكلام ... وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية ، وسموها قديمة " (أصول الدين ، ص ٩٠)

قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا " ، ويقيس الباقلانى الغائب على الشاهد، فلا يجوز أن تظهر من الناس الكتابة أو الصياغة أو سائر الأفعال ، وهم موتى جماد عجزة ، " فوجب أن يكون الصانع عالما قادرا حيا"[٢٧].

وما قاله الباقلانى يكاد . في مضمونه ، بل وفي ألفاظه . يتفق مع ما قاله شيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار ، وهو بصدد اثبات أن الله حى ، حيث انتقل أيضا من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وقرر أن ما يسرى على أحدهما ينطبق على الآخر ، ويقول "... ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا[٢٨] "، وقد سلك الزيدية[٢٩] نفس المسلك .

إنه عالم قادر :

" يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه (تعالى) ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى أن تدل على أنه حى عالم"[٣٠]، هذا ما قاله الباقلانى.

وقال القاضي عبد الجبار : " وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه (تعالى) قد صح منه الفعل المحكم ، وصح الفعل المحكم دلالة كونه عالما ... (لأننا) وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمى ، فمن صح منه ذلك ... (فيرجع إلى) كونه عالما "[٣١].

والمقارنة بين النصين السابقين تبين مدى التشابه بين موقف شيخ الأشاعرة وشيخ المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى.

انه سميع بصير متكلم:

يثبت الباقلانى هذه الصفات الثلاث بقوله " الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفناه ، والحى يصح أن يكون متكلما سميعا بصيرا ، ومتى عرى من

---

(٢٧) التمهيد ، ص ٤٥ - ٤٦ ، وكذلك ص ٢٢٧

(٢٨) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١

(٢٩) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠

(٣٠) التمهيد ، ص ٤٦

(٣١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٥٧

هذه الأوصاف ، مع صحة وصفه بها ، فلابد من أن يكون موصوفا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ، وكل هذه الأمور آفات (نوصف بها المحدثات)... فلم يجز وصف القديم بشيء منها ، فوجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما"[٣٢].

فان قارنا ههنا بين الباقلاني وبين القاضي عبد الجبار فهل نجد اتفاقا بين الرجلين كما وجدنا من قبل ؟ إن الاتفاق بينهما تام فيما يختص بالوصفين الأولين ، أما بالنسبة إلى وصفه تعالى بأنه متكلم فالخلاف بينهما كبير .

لقد أشار القاضي عبد الجبار إلى اختلاف شيوخ المعتزلة ـ فيما بينهم . فيما يتعلق بكونه تعالى سميعا بصيرا ، فقد أثبت ذلك المعتزلة البصريون ، أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى أن المراد بكونه سميعا بصيرا هو أنه عالم بالمدركات السمعية والبصرية ، أي أنهم لم يثبتوا هاتين الصفتين ، وإنما ردوهما إلى صفة العلم وتأولوا ما ورد من آيات تثبت السمع والبصر بما يفيد هذا المعنى

ومن المعروف أن القاضي عبد الجبار تحول في البصرة عن مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال[٣٣]، فمال إلى رأى شيوخه البصريين[٣٤]. ووافقهم في القول " إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ...

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير ، مدرك للمدركات ، هو أنه حى ، لا آفة به ، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات"[٣٥].

هكذا يتفق القاضيان الباقلاني وعبد الجبار فى أنه تعالى سميع بصير ، وأن الدليل على ذلك أنه حى لا آفة به.

---

[٣٢] التمهيد ، ص ٤٦

[٣٣] د. صبحى : فى علم الكلام ، ص ٣٦٩

[٣٤] من أمثال أبى اسحق ابراهيم بن عباس وأبى عبد الله البصرى . وقد ذكرهما فى غير موضع فى كتابه . شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٤ ، ص ٤٧٢ على سبيل المثال

[٣٥] شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨

أما صفة الكلام التى أثبتها القاضى الباقلانى مع سائر الأشاعرة . فقد نفاها القاضى عبد الجبار كسائر المعتزلة ، وأنكر أنها صفة قديمة من صفاته تعالى ، وأعلن أن كلام الله مخلوق(٣٦).

إنـــه مـــريـــد :

بينما كان ينكر القاضى عبد الجبار على الأشعرية قولهم إن الله مريد بإرادة قديمة ، ويرد عليهم(٣٧)، كان الباقلاني يثبت صفة الارادة ، ودليله على أن الله مريد ، هو " وجود الأفعال منه (تعالى) ، وتقدم بعضها على بعض فى الوجود ، وتأخر بعضها عن بعض فى الوجود ، فلولا أنه قصد إلى ايجاد ما أوجد منها ، لما وجد، ولا تقدم من ذلك ما تقدم ، ولا تأخر منه ما تأخر ، مع صحة تقدمه بدلا من تأخره ، وتأخره بدلا من تقدمه"(٣٨).

وتتضمن صفة الارادة . عند الباقلاني . وصف الله تعالى بالرضا والغضب ، فرضاه تعالى لاثابة المرضى عنه ولمنفعته ، وغضبه لعقاب من غضب عليه وايلامه وضرره ، وكذلك الحب والبغض ، والولاية والعداوة ، هى نفس الارادة للنفع والاضرار فقط ، إذ لا يجوز عليه ذلك للشهوة(٣٩).

---

(٣٦) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٨

(٣٧) السابق ، ص ٤٤٧

(٣٨) التمهيد ، ص ٤٧

(٣٩) السابق ، ص ٤٧ - ٤٨

المقصد الثالث

صلة الذات بالصفات

أثبت المعتزلة أن الله حي لا بحياة ، وقادر لا بقدرة ، وعالم لا بعلم ، إذ الصفات عندهم هي عين الذات ، وليست زائدة على الذات ، وبين القاضي عبد الجبار أنه تعالى لو كان حيا بحياة ، أو كان قادرا بقدرة ، أو كان عالما بعلم ، لوجب أن يكون تعالى جسما[٣٩].

ويرفض الباقلاني ما قاله المعتزلة في هذا الصدد ، ويقول : " إن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شيء موجود ... فوجب اختلاف معنى هذه الأوصاف"[٤٠].

ويورد عالم الأشاعرة الشبهات التي أثارها المعتزلة ، واستهدفوا بها انكار جعل الصفات زائدة على الذات ، ومن هذه الشبهات ما يلي :

١ - يذكر الباقلاني " شبهة لهم في نفي العلم " ، فإنهم - أي المعتزلة - أنكروا أن يكون لله سبحانه علم ، به يعلم ، إذ قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضا حادثا ، وغيرا له ، وحالا فيه ، وأن يكون واقعا عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه ، لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله ، واثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول ، وذلك باطل .

ويبطل الباقلاني هذه الدعوى ، مبينا فساد منهج أصحابها من المعتزلة الذين يعولون على الشاهد ، إذ لو كان صحيحا ما يقولون ، لبطل استنكارهم لأهل الدهر الذين يقولون باستحالة وجود انسان لا من نطفة ، وطائر لا من بيضة ، وبيضة لا من طائر ، لأن ذلك أجمع مما لم يوجد ولا يعقل في الشاهد ، ويلزم الباقلاني

---

(٣٩) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٠ وما بعدها

(٤٠) التمهيد ، ص ٢٢٨

المعتزلة القول باستحالة وصفهم لله تعالى بأنه حى عالم قادر لنفسه ،لأنهم لم يجدوا ذلك فى الشاهد .

ويلزم الباقلانى المعتزلة أيضا انكار كونه تعالى عالما ، لأن العالم فى الشاهد لا يكون إلا جسما محدثا متحيزا ، حاملا للأعراض ، متبعضا ، ولا بد أن يكون ذا قلب(*) ورطوبة ، فإن أجازوا ذلك تركوا التوحيد ، وإن أبوه تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد(٤١).

بل حتى لو تمسك المعتزلة بمنهجهم القائم على قياس الغائب على الشاهد، فإن الباقلانى يلزمهم أيضا اثبات أن لله علما زائدا على ذاته ، يقول الباقلانى موجها خطابه إلى المعتزلة " فإن كنتم على الشاهد تعتمدون ، وعليه تعولون ، فأوجبوا . إذا كان البارىء سبحانه عالما . أن يكون ذا علم ، وهذا أوجب ... لأن كل عالم منا فهو ذوعلم ، وكل ذى علم فهو عالم"(٤٢).

٢- أثار المعتزلة شبهة أخرى ، مؤداها أن من يثبت أن الصفات الإلهية زائدة على الذات ، فقد لزمه القول بتعدد الآلهة ، فيحكى الباقلانى عن المعتزلة أنهم قالوا : "لو كان البارىء سبحانه ذا علم لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون (علمه) قديما لنفسه ، كما أن العالم به قديم لنفسه ، ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب أن يكونا مثلين مشتبهين ، وأن يكون العلم إلها حيا قادرا قائما بنفسه ، فلما فسد ذلك ، فسد أن يكون له علم .

(*) من العجيب أن القاضى عبدالجبار يوجه إلى الأشاعرة نفس الإتهام الذى يوجهه الباقلانى للمعتزلة ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، بل يصل التشابه بين الرجلين إلى درجة استخدام نفس الأمثلة ، فيقول القاضى عبد الجبار للأشاعرة : " قولكم إنا لم نر فى الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك فى الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود، وذلك مما لايصح فى مثل هذه المواضع ، يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا فى الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسما ذا قلب ، فحكموا بمثله فى الغائب" (شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٥)

(٤١) التمهيد ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤

(٤٢) التمهيد ، ص ٢٣٥

ويرد الباقلاني على هذه الشبهة . مبينا أنه ليس بصحيح أن المشتركين في صفة واحدة . يجب أن يكونا مثلين . ولس كان ما قلتموه واجبا . فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا لعلمه إذ كانا محدثين ؟ فلا يجب بذلك تماثل القديمين[43].

٣ - ومن الشبهات التي يرويها الباقلاني أيضا عن المعتزلة . قولهم : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم . أنه لو كان له علم لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها . ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا . لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد . على وجه واحد . فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا . ثبت أنه لا علم له .

ولا يوافق الباقلاني المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن اثبات أن لله علما . يلزم عنه أن علمه تعالى يماثل علومنا . لمجرد أن متعلقهما واحد . ويكتفي بان يصف ما تدعيه المعتزلة بأنه حيرة . وقلة دين . وإيثار للتخليط[44]. ومماهو جدير بالذكر أن بمثل هذه الشبهة التي استخف بها الباقلاني . أنكر من أنكر من الفلاسفة أن الله لا يعلم الجزئيات كما نعلمها . وإنما يتعلق العلم الإلهي بالكليات فقط.

(43) السابق . ص ٢٣٦ - ٢٣٨

(44) السابق . ص ٢٣٨ - ٢٤٠

المقصد الرابع

الصفـات الخبريـة

عرفنا أن الصفات السبع السابقة يمكن اثباتها بالأدلة العقلية ، ولكن ثمت أخرى لله تعالى ، لا يمكن اثباتها إلا عن طريق الخبر من الكتاب والسنة ، كالوجه ، واليدين ، والعين ، والقبضة ، واليمين ، والأصابع ، والساق ، وقد أثبتها الأشاعرة المتقدمون ، بينما تأولها المتأخرون كالجويني[٤٥] والبغدادي[٤٦] والرازي[٤٧].

يقول الأشعري: "... وأن له تعالى يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، من غير أن تكون جوارحا ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام ، حيث خلقه بيده ، وتقريعه لابليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (سورة ص/٧٥)"[٤٨].

ويقرر الباقلاني أن الحجة في أن لله ﷻ وجها ويدين قوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ (الرحمن /٢٧) ، وقوله ﴿ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص /٧٥) ، فأثبت تعالى لنفسه وجها ، بخلاف المعتزلة

---

[٤٥] يقول الجويني : " والذي صح عندنا حمل اليدين على القدرة " (الارشاد ص١٤٦)

[٤٦] يقول البغدادي : "والصحيح عندنا أن وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء" (أصول الدين ، ص ١١٠)

[٤٧] يذهب الرازي إلى أن لفظ اليد يستعمل على سبيل المجاز إما بمعنى القدرة، فيقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أي قدرته غالبة على قدرتهم ، وإما أن اليد يراد بها النعمة (أساس التقديس ، ص ١٦٢ - ١٦٣)

[٤٨] الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٢٥-٢٢٦

ومن حذا حذوهم من الزيدية والإباضية والماتريدية وغيرهم ممن تأولوا هذه الصفات الخبرية .

فإن قالوا (أى المعتزلة) : فما أنكرتم أن يكون المعنى فى قوله ﴿ خلقت بيدى ﴾ أنه خلقه بقدرته أو بنعمته ؟ لأن اليد فى اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ، كما يقال : لى عند فلان يد بيضاء ، يراد بها نعمة ، وكما يقال : هذا الشيء فى يد فلان وتحت يد فلان ، يراد به أنه تحت قدرته ، وفى ملكه ، ويقال: رجل أيد ، إذا كان قادرا ، وكما قال الله تعالى ﴿خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما﴾ (يس /٧١) يريد : عملنا بقدرتنا ، وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

فكذلك قوله " خلقت بيدى " ، يعنى : بقدرتى أو نعمتى .

ويرد الباقلانى على المعتزلة فى تأويلهم للفظ " يدى " فى الآية السابقة فيبين أنه تأويل باطل ، لأن قوله : " يدى " يقتضى اثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للبارى سبحانه قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين ؟ وقد أجمع المسلمون ، من مثبتى الصفات والنافين لها ، على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ، لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول : رفعت الشيء بيدى ، أو وضعته بيدى ، أو توليته بيدى ، وهو يعنى نعمته ، وكذلك لا يجوز أن يقال : لى عند فلان يدان ، يعنى نعمتين ، وإنما يقال : لى عنده يدان بيضاوان ، لأن القول : يد ، لا يستعمل إلا فى اليد التى هى صفة للذات .

ويدل على فساد تأويلهم أيضا ، أنه لو كان الأمر على ما قالوه ، لم يغفل عن ذلك إبليس ، وعن أن يقول : وأى فضل لآدم على يقتضى أن أسجد له ، وأنا أيضا بيدك خلقتنى ، التى هى قدرتك ، وبنعمتك خلقتنى ؟ وفى العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه .

واثبات صفة الوجه واليدين لله تعالى ، لا يقتضى عند الباقلانى التجسيم أو التشبيه ، فهو ـ مثله كمثل سائر علماء السنة والجماعة ـ يثبت الصفة دون الخوض فى الكيف .

فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة ، إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ، ووجه صفة ، لا جارحة ؟ يقال له : لا يجب ذلك ، كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما ، أن نقضي نحن وأنتم (أي المعتزلة) على الله تعالى بذلك، وكما لا يجب ، متى كان قائما بذاته ، أن يكون جوهرا أو جسما ، لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك[٤٩].

فإن قال قائل : أين هو (سبحانه) ؟ قال الباقلاني له: "الأين السؤال عن المكان ، وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به أقطار ، غير إنا نقول: إنه على عرشه ، لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا"[٥٠] فهل كان الباقلاني ينفي عن الله العلو والفوقية؟[٥١].

---

[٤٩] التمهيد ، ص ٢٩٥ - ٢٩٨

[٥٠] السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١

[٥١] هكذا يفهم من النص السابق ، وكذلك من رسالة الباقلاني : الانصاف (ص ٤١ - ٤٢) ، إلا أن صديقنا العالم السعودي الدكتور عبد الرحمن المحمود يفجر مسألة خطيرة ، وهي أن الطبعة التي اعتمدنا عليها لكتاب التمهيد ، وهي الطبعة البيروتية ، قد ارتكب محققها عماد الدين حيدر خطأ علميا شنيعا حين حذف من الكتاب نصا للباقلاني يتعلق بإثباته للعلو والاستواء ، وهو خطأ مقصود ، كما أن الطبعة القاهرية للكتاب بتحقيق الخضيري وأبي ريدة اعتمدت على مخطوط فيه نقص . أما الدكتور المحمود فيعتمد على طبعة مكارثي لكتاب التمهيد ، وفيها يثبت الباقلاني صفة العلو والاستواء لله تعالى ، ويرد على الذين يؤولون الاستواء بالاستيلاء ، وعلى الذين يقولون : إن الله في كل مكان ، فيقول : " فإن قالوا : فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل معاذ الله ، بل هو مستو على العرش ، كما أخبر في كتابه فقال ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(طه/٥) وقال تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾(فاطر/١٠) وقال : ﴿ ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ (الملك/١٦) . ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك... " ثم يقول : " ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا، وقوله ﴿ ثم استوى على العرش﴾(الأعراف/٥٤) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه " (التمهيد ط . مكارثي ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، د . المحمود: موقف ابن تيميه من الأشاعرة : ٢ / ٥٣٠ ، ٥٣٨ - ٥٣٩)

المقصد الخامس

صفات الذات وصفات الأفعال

يفرق الأشاعرة بين صفات الذات القديمة ، وبين صفات أفعاله تعالى المحدثة ، فيقول الباقلانى:

"صفات ذاته ، هى التى لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، وهى الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى. وهما الارادة على ما وصفناه[٥٢]. وهى الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والايثار والمشيئة ، وادراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات"[٥٣].

هذه الصفات قديمة " لأنه لو كان فيما لم يزل غير حى ، ولا عالم ، ولا سميع ، ولا بصير ولا متكلم ، ولا مريد ، لكان لم يزل ميتا ، عاجزا ، أخرس ساكنا ، فتعالى عن ذلك " ، ولو كان لم يزل موصوفا بهذه الأوصاف الباطلة ، لاستحال أن يخرج اليوم عنها ، لأن القديم لا يجوز عليه التغير[٥٤]، فيصير له حكم لم يكن له من قبل .

ثم يميز الباقلانى بين هذه الصفات الأزلية التى تتصف بها الذات الإلهية القديمة ، وبين الصفات الفعلية أو صفات أفعاله تعالى ، وهى محدثات[٥٥]. يقول:

---

[٥٢] هكذا يتأول الأشاعرة صفات الغضب والرضا والبغض ونحوها بالارادة الأزلية تجنبا للقول بحدوث الحوادث فى الذات الإلهية

[٥٣] التمهيد ط بيروت ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩

[٥٤] السابق ، ص ٤٨ - ٤٩

[٥٥] السابق ، ص ٢٤٦

"وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والانعام والثواب والعقاب والحشر والنشر ، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها"[٥٦].

ولكن ماذا عن صفات الاستواء على العرش، والمجيء، والنزول ونحو ذلك؟ هل يعدها الأشاعرة من صفات الذات أم من صفات الأفعال ؟ لقد أثبت متقدمو الأشاعرة الاستواء على العرش ، ولكنهم جعلوه من صفات الذات ، ولم يثبتوه صفة فعل تقوم بالله ، أما المتأخرون من الأشاعرة فقد أولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء كالمعتزلة أو نحوه .

وكذلك صفتا المجيء والنزول هما من الصفات الفعلية عند متقدمي الأشعرية أما المتأخرون فيتأولونهما .

يقول الأشعري : " إنه ﷻ يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ... وليس مجيئه حركة ، ولا زوالا ، وإنما يكون المجيء حركة وزوالا ، إذا كان الجائي جسما أو جوهرا ، فإذا ثبت أنه ﷻ ليس بجسم ولا جوهر ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أوحركة ، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم : جاءت زيدا الحمى أنها تنقلت إليه ، أو تحركت من مكان كانت فيه ، إذ لم تكن جسما ولا جوهرا ، وإنما مجيئها إليه وجودها به .

وإنه ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا ، كما روى عن النبي ﷺ ، وليس نزوله نقلة، لأنه ليس بجسم ولا جوهر ..."[٥٧].

ويؤول الأشاعرة صفة الفرح بمعنى الرضا ، والضحك على معنى الابانة والاظهار[٥٨].

---

(٥٦) السابق ، ص ٢٩٩

(٥٧) رسالة إلى أهل الثغر ، ص ٢٢٧-٢٢٩

(٥٨) البغدادي : أصول الدين ، ص ٧٩ - ٨٠

المطلب الخامس

كـــلام اللـــه

عرفنا فى المطلـب السابق أن الكلام صفة من الصفات الأزلية لذات الله تعالى عند الأشاعرة ، ويمكن أن نعرض مذهبهم فى كلام الله أو القرآن فيما يلى:

أولا ـ الرد على القائلين بخلق القرآن :

القول بخلق القرآن مذهـب قديم ، يرجع إلى جهم بن صفوان ، ثم تبناه المعتزلة ومن حذا حذوهم من الفرق كالزيدية وطائفة من الإباضية ، وتصدى لبدعة خلق القرآن علماء السنة ، ومن أجلها كانت محنة الإمام أحمد بن حنبل فى عهد المأمون والمعتصم والواثق ، وممن تصدى لهذه البدعة الأشاعرة ،

(أ) وينفى الباقلانى خلق القرآن بالأدلة النقلية والعقلية الآتية :

١ - "والذى يدل على نفى خلق القرآن ، من القرآن، قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (النحل/٤٠) ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان مخلوقا بقول آخر ، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلا ، إذ كان لابد أن يوجد قبله أفعال هى أقاويل لا غاية لها ، وذلك محال"[٥٩].

٢ - إنه لو كان القرآن مخلوقا ، لكان لا يخلو أن يكون جسما قائما بنفسه ، أو عرضا مفعولا فى غيره .

ويستحيل أن يكون جسما قائما بنفسه ، لأن الجسم ليس له تعلق بغيره كتعلق الصفات ، ولأن الأجسام كلها من جنس واحد ، فلو كان بعضها كلاما لخالق أو مخلوق، لوجب أن تكون جميعا كلاما[*]، وفى فساد ذلك دليل على أن الكلام لا يجوز أن يكون جسما .

---

[٥٩] التمهيـــــد ، ص ٢٦٨

[*] هذه النتيجة غير صحيحة منطقيا ، إذ لا يصح أن نستنبط من قضيـة جزئيـة موجبة مثل بعض الأجسام بشر ، قضية كلية موجبـة ، فنقـول : إذن جميـع الأجسام بشر.

ويستحيل أيضا أن يكون عرضا ، لأنه لو كان عرضا مفعولا ، لم يخل أن يكون الباري سبحانه فاعلا له : في نفسه ، أو في غيره ، أو لا في مكان:

أ . ويستحيل أن يفعله في نفسه ، لأنه تعالى ليس بمحل للحوادث .

ب . ويستحيل أيضا أن يخلقه في غيره ، لأن ذلك يوجب أن يكون صفة وكلاما لمن خلق فيه ، كما أن العلم والارادة المخلوقتين في الأجسام صفتان لمن وجدا به، دون الخالق لهما ، ولما لم يجز أن يكون كلام الباري صفة لغيره وكلاما لغيره لم يجز أن يكون مخلوقا في غيره .

جـ- ويستحيل كذلك أن يفعله لا في مكان، كما يستحيل فعل حركة ولون وحياة لا في شئ أو مكان ما.

وإذا استحال أن يخلق الله تعالى كلاما في نفسه ، أو في غيره ، أو أن يخلقه لا في مكان فيكون قائما بنفسه ، استحال أن يكون الله خالقا له ، إذ لو خلقه لم يخل من ذلك[٦٠].

٣- لو كان كلام الله سبحانه مخلوقا ، وليس من جنس الأجسام لوجب أن يكون عرضا ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون فانيا بعد حدوثه ، وأن لا يكون الباري سبحانه في وقتنا هذا آمرا بشيء ، ولا ناهيا عنه ، ولا واعدا ، ولا متواعدا[٦١]، وهذا باطل.

٤- إن كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم[*]، ولوجب أن تكون الألف منه مثل الألف من كلامنا ، وكذلك الدال والواو وغيرها من الحروف (!) ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله ، وقد أكذب الله تعالى من قال ذلك[٦٢].

٥- آخر دليل يقدمه الباقلاني هو دليل نقلي يختتم به أدلته على نفي خلق القرآن كما استهلها كذلك بدليل نقلي ، فيذكر في آخر أدلته قوله ﷻ ﴿ ألا له الخلق

---

[٦٠] التمهيد ، ص ٢٦٩

[٦١] السابق ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠

[*] ليت شعري كيف يخرج القرآن عن حروف المعجم ، وقد جعله الله قرآنا عربيا؟

التمهيد ، ص٢٧٠ ، وراجع سورة الاسراء /٨٨ ، المدثر/٢٥ ، الأنعام/٢٥

والأمر تبارك الله ﴾ (الأعراف/٥٤) ، ففصل بين الخلق والأمر ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان خلقا ، لأن الخلق هو المخلوق ، فيصير الكلام فى تقدير القول " ألا له الخلق والخلق " وذلك عى من الكلام مستهجن مستغث ، والله يتعالى عن التكلم والإخبار بما لا فائدة فيه ، فدل ذلك على أن الأمر ليس بخلق[٦٣].

(ب) ويرد الباقلانى على الأدلة التى يسوقها المعتزلة لاثبات خلق القرآن ، ويدحضها على النحو التالى :

١- قال المعتزلة من أمثال القاضى عبد الجبار " وقد دل على ذلك فى محكم كتابه، فقال ﴿ وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ (الأنبياء /٢) والذكر هو القرآن ، بدليل قوله ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (الحجر/٩)، فقد وصفه بأنه محدث ..."[٦٤].

ويرد الباقلانى على المعتزلة فيبين أن المعنى المقصود فى الآية السابقة مايأتيهم من وعظ من النبى ﷺ ووعد وتخويف ﴿ إلا استمعوه وهم يلعبون ﴾ (الأنبياء /٢) ، لأن وعظ النبى ﷺ ، ووعيده وتحذيره ذكر . قال الله تبارك وتعالى ﴿فذكر إنما أنت مذكر ﴾ (الغاشية /٢١) ... وأيضا فإن الله تعالى لم يقل : ما يأتيهم من ذكر ربهم إلا كان محدثا ، وفى الآية دلالة على أن فى الذكر ما ليس بمحدث ... فيجب أن يكون هو القرآن"[٦٥].

وقد سلك الباقلانى مسلك علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل فى رده على المعتزلة مبينا أن الذكر الذى ورد فى الآيـة التى يستشهـدون بهـا إنمـا تشمل ذكر الله وذكر نبيه[٦٦]. وقد بين أحمد بن حنبل أيضا . فيما يروى البيهقى . أنه قد يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هوالمحدث ، لا الذكر نفسه محدث[٦٧]...

---

(٦٣) التمهيد ، ص ٢٧١

(٦٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣١ - ٥٣٢

(٦٥) التمهيد ، ص ٢٨٠ - ٢٨١

(٦٦) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . عقائد السلف ، ص ٨٢

(٦٧) البيهقى : الاعتقاد ، ص ٤٦

٢- فإن قال المعتزلة[٦٨] : فما معنى قوله تعالى : ﴿ وكان أمر الله مفعولا ﴾ (الأحزاب/٣٧) و﴿ قدرا مقدورا ﴾ (الأحزاب/٣٨) ؟ أجاب الباقلاني بقوله " أراد تعالى عقابه وانتقامه من الكافرين ، ونصره للمؤمنين ... ومن ذلك قوله تعالى ﴿ جاء أمرنا ﴾ (هود/٤٠) وقوله ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ (هود/٩٧) يعني شأنه وأفعاله وطرائقه " . إذن فالمراد بقوله تعالى ﴿ وكان أمر الله مفعولا ﴾ ليس هو القول أي القرآن . إذ أن جمع هذا " أمور " بمعنى شئون وأفعال ، وجمع الأمر من القول " أوامر "[٦٩].

٣- فإن قالوا : فما معنى قوله ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ (الزخرف/٣) ؟ قيل له : معنى ذلك : إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب ، وأفهمنا أحكامه ، والمراد به باللسان العربي . وسمعناه عربيا لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم ، لقوله تعالى : ﴿ الذين جعلوا القرآن عضين ﴾ (الحجر/٩١) يعني : سموه كذبا وحكموا عليه بذلك ، ولم يرد أنهم خلقوه[٧٠].

ثانيا ـ التفرقة بين الكلام النفسي والعبارة الدالة عليه :

يميز الأشاعرة في الكلام (سواء كلام الله أم كلام البشر) بين أمرين : المعنى النفسي والعبارات الدالة عليه بالحروف المكتوبة أو الأصوات المسموعة .

ويبدو أن أول متكلم قال بهذه التفرقة هو عبد الله بن كلاب (ت.سنة٢٤٠) وهو من الشخصيات التي تأثر بها الأشعري ، وقد لجأ ابن كلاب إلى هذه التفرقة لحل مسألة الخلاف الذي وقع بين المعتزلة وأحمد ابن حنبل ، أعني : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ فقال ابن كلاب : " إن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد بالله ﷻ ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن "[٧١].

وتابع الأشعري ثم الأشاعرة من بعده هذه التفرقة . فقال أبو الحسن الأشعري : " إن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية . وبذات المتكلم ، وليس بحروف

---

[٦٨] شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٤٤

[٦٩] التمهيد ، ص ٢٨١

[٧٠] التمهيد ، ص ٢٨٢

[٧١] الأشعري : مقالات الاسلاميين : ٢ / ٥٨٤

ولا أصوات ، وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه ..." ، أما عن العبارة الدالة على الكلام : سواء أكانت الأصوات الصادرة عن اللسان ، أم الحروف المكتوبة فإن الأشعرى يتردد فى تسميتها كلاما على طريق المجاز أم كلاما حقيقيا ، والغالب أن الكلام عنده وعند أتباعه يطلق بالاشتراك اللفظى على الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى ، وعلى الكلام اللفظى الخارجى الحادث المركب من الحروف[٧٢].

ويبرر الباقلانى هذه التفرقة الثنائية فى كلام الله ، بقوله : " لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس ، يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة ، وبغيرها أخرى ... وتقول العرب : فى نفسى كلام أريد أن أبديه لك ، وقال الأخطل (ت. سنة ٩٠ هـ) :

إن الكلام من[*] الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فأخبر أن الكلام فى النفس يكون ، وإن عبر عنه باللسان"[٧٣].

وفى رسالة الانصاف يقول الباقلانى :

" إن الحروف والأصوات من صفات قراءة القارىء ، لأنها من كلام البارى سبحانه وتعالى"[٧٤].

ويقول: "ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبى ﷺ نزول اعلام وافهام، لا نزول حركة وانتقال...

---

[٧٢] راجع : الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢ ، الملل والنحل ، ص ٩٦، الغزالى : الاحياء : ١ / ١٠٨ ، المستصفى : ١ / ٦٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥٤ - ٥٨ ، معيار العلم ، ص ٧٥ - ٧٧ ، الإيجى: المواقف ، ص ٢٩٤ ، البغدادى: أصول الدين ، ص ١٠٢ ، الاسفراييني : التبصير فى الدين ، ص ١٣٥ ، الجوينى : لمع الأدلة، ص ٩١، الارشاد ، ص ١٠٤ - ١٠٨

[*] كذا وفى رواية : لفى

[٧٣] التمهيد ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣

[٧٤] رسالة الانصاف ، ص ٨٩

والنازل على الحقيقة ، المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام ، يدل على هذا قوله تعالى ﴿ فلا أقسم بما تبصرون . وما لا تبصرون . إنه لقول رسول كريم. وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون . ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين ﴾ (الحاقة/٣٨-٤٣) ، وقوله تعالى ﴿ ... إنه لقول رسول كريم . ذى قوة عند ذى العرش مكين ... ﴾ (التكوير/١٥-٢٩)

وهذا اخبار من الله تعالى بأن النظم العربى الذى هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل ، لا قول شاعر ولا قول كاهن ...

إن جبريل عليه السلام علم كلام الله وفهمه ، وعلمه الله النظم العربى الذى هو قراءته ، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ ، وعلم النبى ﷺ أصحابه ..."[٧٥].

مذهب غريب : مخالف لما تقضي به العقيدة الصحيحة ، فما مصدره ؟

ثالثا - مصدر هذه التفرقة وتأثيراتها :

ترجع هذه التفرقة عند الأشاعرة إلى مشكلة مهمة فى تاريخ الفلسفة ، وهى الصلة بين الفكر واللغة ، ومن المرجح أنهم تأثروا فى هذا الصدد بالفلسفة الرواقية[٧٦]، إذ يذكر ديوجانس اللانرسى أن الرواقيين قسموا الجدل (المنطق) إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمدلولات (أو ما أسموه باللكتون أى مضمون الفكر أو المعنى) والآخر يتعلق بالألفاظ الدالة[٧٧] (أى العبارة) ، ويبين لنا سكتوس أمبيريقوس الفرق بين المدلول Thing Signified وبين اللفظ الدال Thing Signifies لدى الرواقيين بمثال هو لفظ " ديون " فهو لفظ دال، أما المدلول فهو المعنى الذى نفهمه من هذا اللفظ ، وهو تصورنا للشخص نفسه صاحب هذا الاسم[٧٨]

---

(٧٥) الانصاف ، ص ٩٦ - ٩٨

(٧٦) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ وكذلك :
Jadaane : L' influence du stoicisme , p .172

(77) Kneale : The development of logic , p. 139

(78) Ibid, p . 140

وفى هذا الصدد يسوق الغزالى[٧٩] مثالا آخر وهو " الضرب " من حيث هو معنى معلوم ، يدرك بالحس ، ومن حيث هو لفظ مؤلف من الضاد والراء والباء ، وكذلك " النار " يمكن أن نميز بين مدلولها وبين لفظها المركب من حروف .

وقد ظن بعض الباحثين أن هذه النظرية المنطقية الرواقية قد أثرت فى الأشاعرة دون سائر مفكرى الإسلام[٨٠]. ولكن الأمر بخلاف ذلك ، فإن تأثير هذه النظرية قد امتد ليشمل دائرة أوسع ، فقد أخذت الكرامية بالتفرقة بين الكلام النفسى أو المعنى من ناحية ، وبين العبارات الدالة عليه أو الحروف الحادثة من ناحية أخرى[٨١]. وإلى جانب هذه الفرق الكلامية من الأشاعرة والكرامية ، نجد هذه التفرقة لدى الأصوليين[٨٢]. وفلاسفة الإسلام كالفارابى[٨٣]، وجماعة اخوان الصفا[٨٤]، وابن سينا[٨٥]، وابن رشد .

وقد استخدم الأخير هذه التفرقة لنفس الغرض الذى استخدمه الأشاعرة ، أعنى حل مشكلة كلام الله بين القائلين بخلقه والمنكرين لخلقه .

قال ابن رشد : " فقد تبين لك أن القرآن . الذى هو كلام الله . قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر ... (وأن) الحروف التى فى المصحف ،

---

(٧٩) الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥٦ - ٩٨

(80) Jadaane :L infiuence du S toicisme , pp.172-174

(٨١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص١٣٣

(٨٢) راجع : شرح قطب الدين الرازى (ت٧٦٦هـ) على الرسالة الشمسية.القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥ : ١/١٧٦-١٧٧ ، حسن العطار: حاشية على شرح التهذيب للخبيصى.القاهرة، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٨هـ، ص٥٥

(٨٣) احصاء العلوم ، ص ١٧ - ١٨

(٨٤) الرسائل- الرسالة العاشرة : ١ / ٢٧٦ - ٢٧٧

(٨٥) الشفاء (المدخل) ط ١٩٥٢ ، ص٢٠

فإنما هي من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم . لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله . وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق"[٨٦].

(٨٦) مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ - ١٦٣

المطلب السادس

رؤية اللـه يـوم القيـامـة

تمهيد:

يقول الباقلاني : " اعلم أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على الله تعالى شرعا وعقلا بلا خلاف بينهم على الجملة ، وإنما وقع الخلاف بينهم : هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا أم ذلك في الآخرة خاصة ؟ فكل الصحابة أجمعوا . ومن بعدهم أهل السنة والجماعة . أنه تعالى يُرى في الجنة : يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك .

واختلف الصحابة في الرسول عليه السلام:هل رآه ليلة المعراج بالقلب أو بعيني الرأس على قولين:

فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصحابة يقولون : رآه بقلبه دون عيني رأسه وكان ابن عباس رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة ﷺ يقولون : إنه ﷺ رآه ليلة المعراج بعيني رأسه .

ونحن (أي الأشاعرة) نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما " .

ثم يشير الباقلاني إلى الفرق التي أنكرت رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ، يقول : " ... فإن المعتزلة ، والنجارية ، والجهمية ، والروافض ، والخوارج : الكل منهم ينكرون الرؤية ، ولا يجوزنها بوجه ، حتى قالوا : ولا يُرى ولا يرى هو نفسه "[٨٧].

أدلة اثبات الرؤية :

يثبت الأشاعرة " أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة العقل ، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع "[٨٨]، فأما دليلهم العقلي أو " الحجة على

---

[٨٧] رسالة الانصاف ، ص ١٧٧ - ١٧٨

[٨٨] السابق ، ص ١٧٦

ذلك أنه موجود تعالى ، والشيء يصح أن يرى من حيث كان موجودا "[٨٩]. ويقول أبو المعالي الجويني : " اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى"[٩٠].

ولكن هذا الدليل العقلي لا يثبت أمام النقد . إذ أن القضية الكلية الموجبة "كل موجود يجوز أن يرى" غير صحيحة ، فالهواء مثلا موجود ولكن لا تجوز رؤيته .

إذن ينبغي التعويل في هذه المسألة عى الأدلة النقلية . فمن أدلة الكتاب على ذلك ما يأتي :

١ - قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، وهذا السؤال إنما كان من موسى بعد النبوة لأن الله تعالى قال ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك ﴾ ، ولا يخلو سؤال موسى عليه السلام من أحد أربعة أوجه : إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه ، أو مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو شاك في ذلك ، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه بأنه يستحيل على ربه لأن من المحال أن يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه ، ولا يجوز أن يكون سؤال ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسألة ، أو ذاهل لا يدري لأن هذه المسألة من مسائل أصول الدين ، وكيف يجوز على النبي الكريم الشك فيها أو الذهول ، أو غفلة القلب عنها ؟

وإذا بطل جميع ذلك لم يبق إلا أنه عليه السلام ، سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون موسى لم يسأل الرؤية ، وإنما سألها قومه ، وسألوه أن يسألها لهم ، أما أن يكون هو سألها لنفسه ، فلا ؟

ويجيب الباقلاني على هذا الاعتراض بجوابين : أولهما أن موسى عليه السلام لو كان يعتقد استحالة جواز الرؤية لكان قد أنكر عليهم ذلك ، كما فعل لما قالوا ﴿ يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ﴾ (الأعراف/١٣٨).

---

[٨٩] التمهيد ، ص ٣٠٢

[٩٠] الجويني : الارشاد ، ص ١٦٣

الجواب الآخر : لأنه قال ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ (الأعراف/١٤٣) فلا يحمل " أرني أنظر " على قومي ينظرون إليك"[٩١].

٢ - وكذلك : الدليل على وجوب رؤيته تعالى لا محالة في الآخرة ، هو قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾(القيامة / ٢٢-٢٣) ، والنظر في كلام العرب، إذا قرن بالوجه ، وعدى بحرف الجر ، ولم يعد إلى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك[٩٢]، أي لا يصح تأويل "النظر" هنا بمعنى الانتظار على نحو ما يذهب المعتزلة .

٣ - وقوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (يونس / ٢٦). قالوا : الزيادة هي النظر إلى الله تعالى ، وقد روى هذا مرفوعا عن النبيﷺ .

٤ - وقوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففين/١٥) ، والحجب للكفار عن رؤيته عذاب ، فدل على أن المؤمنين غير محجوبين:

ويدل على جواز رؤية الله تعالى أيضا الأخبار الواردة عن الرسولﷺ ، ومنها:

٥ - ما ورد في دعائهﷺ "اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك ..." ، ففي هذا تصريح من الرسول عليه السلام في جواز الرؤية ، وأنها غير مستحيلة ، لأنه لا يسأل في أمر مستحيل .

٦ - إن الصحابة سألوا الرسولﷺ : هل نرى ربنا ؟ فقال " نعم ... سترونه كما يرى القمر ليلة البدر دونه سحاب ... "[٩٣]

الرد على نفاة الرؤيــة:

يستند نفاة الرؤية إلى أدلة يعرض الباقلاني لأهمها ثم يفندها على النحو التالي :

١ - قوله تعالى لموسى ﴿ لن تراني ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، فنص على أنه لا سبيل إلى ما سأله . ويجيب على ذلك الباقلاني بقوله: إن هذا لا يمنع من جواز الرؤية لأن قوله " لن تراني " إنما يتضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال . إذ أن موسى سأل

---

[٩١] الباقلاني : رسالة الانصاف ، ص ١٧٧ - ١٧٨

[٩٢] التمهيد ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، كذلك ص ٣١١ - ٣١٤ ، ورسالة الانصاف، ص ١٨٠

[٩٣] رسالة الانصاف ، ص ١٨٠ - ١٨٢ ، ص ١٨٧

ربه أن يريه نفسه في الدنيا ، ولكن لا يدل قوله تعالى على استحالة الرؤية في الآخرة ، على ما سبق تقريره . ولو أراد الله استحالة الرؤية ، لقال : لن يجوز أن تراني[٩٤].

ويذهب نفاة الرؤية كالمعتزلة إلى أن أداة النفي "لن" تفيد التأبيد ، أي لن تراني أبدا لا في الدنيا ولا في الآخرة . وهذا غير صحيح[٩٥]، فيذكر الباقلاني أن حرف "لن" لا يقتضي عدم جواز الرؤية في الدنيا ولا في الآخرة ، حتى ولو قرن بكلمة " أبدا ". ألا ترى أنه تعالى قال في حق اليهود ﴿ ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم ﴾(البقرة / ٩٥) يعني الموت ، ولم يقتض ذلك أن يتمنوه في الدنيا والآخرة ، لأنه أخبر تعالى أنهم يتمنون الموت في النار بقوله ﴿ ونادوا يا مالك ليقض علنا ربك ﴾ (المرسلات /٧٧) يعني الموت ، فإذا كان حرف "لن" مع اقتران "أبدا"به لا يقضي نفي ذلك في الدنيا و الآخرة ، فكيف به إذا لم يقترن به "أبدا" ؟

ومن ناحية أخرى فقوله تعالى "لن تراني" يجوز فيه الاستثناء ، بأن يكون المراد : لن تراني في الدنيا ، ولن تراني إلى وقت كذا وكذا ، كما قال أخو يوسف عليه السلام ﴿ فلن أبرح الأرض ﴾ ثم استثنى ﴿ حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي ﴾ (يوسف/٨٠) .

كما أن قوله تعالى " لن تراني " فيه تعليق جواز الرؤية على أمر جائز ، ولو كانت مستحيلة لما علقها تعالى على أمر يجوز أن يوجد ، وهو استقرار الجبل ، فلما كان استقرار الجبل من الجائز ، دل على أن الرؤية جائزة[٩٦].

فإن قالوا : فما معنى قول موسى ﴿ تبت إليك ﴾ (الأعراف/١٤٣) ؟ قيل لهم: لم يقل الله أن موسى تاب من مسألته إياه الرؤية . فيمكن أن يكون موسى ذكر

---

[٩٤] الفرق بين الجوابين ظاهر ، فمن كان في جيبه حجر فظنه رجل طعاما ، فقال: أطعمنيه ، فالجواب الصحيح : أنه لا يجوز أن يؤكل ، أما إذا كان طعاما صح أن يقال: أنك لن تأكله.

[٩٥] قال ابن مالك في ألفيته:

من رأى النفي بلن مؤبدا فقوله اترك، وما سواه فأعضدا

[٩٦] رسالة النصاف ، ص ١٧٨ - ١٧٩

ذنوبا له قد قدم التوبة منها ، فجدد التوبة عند ذكرها لهول ما رأى ، كما يسارع الناس إلى التوبة ، ويجددونها عند مشاهدة الأهوال .

ويحتمل أن يكون المعنى فى قوله " تبت إليك " من ترك استئذانى لك فى هذه المسألة العظيمة ، أو أن يكون المراد : تبت إليك أن أسألك الرؤية لهول ما أصابنى ، لا لأنها مستحيلة عليك ، ولا لأنى عاص فى سؤالى ، كما يقول القائل : تبت من كلام فلان ومعاملته ، ومن ركوب البحر ، ومن الحج ماشيا ، إذ ناله فى ذلك تعب ونصب ، وإن كان ذلك مباحا جائزا .

وأما قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ (الأعراف / ١٤٣) ، فإن معنى ذلك أنه سبحانه أرى نفسه للجبل ، فتدكدك وصار قطعا قطعا ، لما أحب تعالى من اعلام موسى أن أحدا لا يراه فى الدنيا إلا لحق ما لحق الجبل ، لأنه جعل الدنيا دار تكليف وإيمان بالغيب .

إذن رؤية الله تعالى تقتصر على المؤمنين فى الآخرة ، أما الكفار فإنهم ﴿ عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففين /١٥) ، أى أنهم ممنوعون بالآفات الموضوعة فى أبصارهم من رؤيتهِ تعالى ، إهانة لهم ، وتفريقا بينهم وبين المؤمنين[٩٧].

٢ – ويستدل نفاة الرؤية بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ويجيب الباقلانى على ذلك من وجوه عدة ، أهمها أن المعتزلة لا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية ، لأنه عندهم لا يراد بالادراك الرؤية ، وإنما المراد بالادراك العلم ، فهو يعلم الأبصار ، فلا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية فى نفى الرؤية .

كما أن الآية لا حجة فيها على نفى الرؤية ، لأنه تعالى لم يقل : لا تراه الأبصار ، والادراك معنى يزيد على الرؤية ، لأن الادراك هو الاحاطة بالشىء من جميع الجهات ، فالمؤمن يوصف بأنه يرى ربه ، ولا يدركه بالاحاطة ، وهذا كما نقول : إنا نعم ربنا ، ولا نقول: إنا نحيط بربنا ، فكما كانت الاحاطة معنى يزيد على العلم ، كذلك الادراك معنى يزيد على الرؤية[٩٨].

---

(٩٧) التمهيد ، ص ٣٠١ - ٣٠٩

(٩٨) الانصاف ، ص ١٨٣ - ١٨٤

٣ – ومن الآيات التى يحتج بها المعتزلة فى نفى الرؤية قوله تعالى حاكيا عن قوم موسى ﴿ فقالوا أرنا الله جهرة ﴾ (النساء/١٥٣) ، وقوله ﴿ وقلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ (البقرة/٥٥) . فيبين الباقلانى أن الله تعالى لم ينكر على بنى اسرائيل سؤالهم أن يروا الله جهرة لاستحالة ذلك ، كما يظن المعتزلة ، وإنما أنكره لأنهم سألوه عن طريق ذلك على طريق العناد[*]، والشك فى النبوة، فأنكر الله ذلك من فعلهم وقولهم ، كما أنكر سؤالهم انزال كتاب من السماء[٩٩]، لا لاستحالة ذلك فى قدرته ، وكما أنكر قول من قال ﴿ لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ﴾ إلى قوله ﴿ أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك ﴾ (الاسراء/٩٠-٩٣) ، لأن هذا اجمع إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسل والتعنت ، لا على كونها مستحيلة[١٠٠].

٤ – ويبطل الباقلانى كذلك أدلة المعتزلة العقلية على نفى الرؤية ، ومن أعظم حججهم فى هذا الصدد " أنه لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤية بالأبصار لوجب أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو عرضا ، أو محدودا ، أو حالا فى مكان ، أو مقابلا ، أو خلفا ، أو عن يمين ، أو عن شمال ، أو يكون من جنس المرئيات ، لأننا لم نعقل مرئيا بالبصر إلا كذلك ، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه ، بطل أن يكون مرئيا ، أو تجوز عليه الرؤية"[١٠١].

ويبطل الباقلانى هذه الحجة بقوله: "لو وجب هذا ، لوجب . إذا كان معلوما بالقلوب وموجودا . أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو عرضا ، أو فى العالم ، أو غيره من الأماكن ، أو ما يقدر تقدير الأماكن ، لأننا لم نعقل معلوما إلا كذلك ، وإذا كان شيئا لا يخلو من أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو عرضا ، لأننا لم نعقل شيئا إلا كذلك ، وإذا كان عالما قادرا سميعا بصيرا أن يكون جسما مجتمعا ذا حيز فى

---

[*] فضلا عن طلبهم الرؤية فى غير وقتها أى فى الدنيا

[٩٩] راجع سورة النساء ـ آية ١٥٣

[١٠٠] التمهيد ، ص ٣١٠ - ٣١١ ، الانصاف ، ص ١٨٥ - ١٨٦

[١٠١] الانصاف ، ص ١٨٧

الوجود ، لأننا لم نعقل حيا عالما قادرا رائيا إلا كذلك . فإذا مروا على ذلك تركوا التوحيد ، وأن أبوه أبطلوا ما سألوا عنه"[102].

٥ - " فإن قيل : فما المانع من الرؤية الساعة له تعالى ؟ قلنا : إن المانع هو ما خلقه في أبصارنا من قلة الادراك لبعض المرئيات دون بعض . فإذا خلق فينا ادراكا رأينا مرئيا لم نكن نراه من قبل ، ألا ترى أن الواحد منا لا يرى اليوم ملك الموت إذا نزل بأخيه وأبيه ، ويراه إذا نزل به ؟ وليس ذلك إلا لأنه لم يخلق الله في بصره ادراكا له عند موت غيره ، وخلق في بصره ادراكا عند موته ، وكذلك الفرس والهر وكثير من الحيوان يرون الصورة والشخص في ظلام الليل وسواده ، ونحن لا نرى ذلك ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى خلق في بصرها ادراكا حتى رأت ، ولم يخلق في أبصارنا ادراكا حتى نرى كما ترى ، فكذلك لم يخلق في أبصارنا ادراكا له في الدنيا حتى نراه ويخلق لنا إن شاء الله في جنته ادراكا حتى نراه ، كما وعدنا ووعده الحق والصدق الذى لا يخلف ..."[103].

٦ - " فإن احتجوا فقالوا: لو جاز أن يكون مرئيا لجاز أن يقال : يرى كله أو بعضه؟ فالجواب: أن هذا محال من القول ، لأن اطلاق الكل والبعض، إنما يجوز على من كان ذا كل أو بعض ، والله تعالى منزه عن الوصف بالكل والبعض ، وهذا بمنزلة قائل يقول لنا : لو كان معلوما لجاز أن نقول : نعلم كله ، أو بعضه ؟ فنقول له : لا نقول نعلم كلا ولا بعضا ، بل نقول نعلم ... (و) نرى واحدا فردا صمدا ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾ (الشورى/١١) ..."[104].

---

[102] التمهيد ، ص ٣١٥

[103] الانصاف ، ص ١٨٩

[104] السابق ، ١٩٩ وما بعدها

المبحث الثاني

النبوة والإمامة

المطلب الأول

النبوة والرسالة

معنى النبوة والرسالة :

"النبي في اللغة مهموز وغير مهموز ، فالمهموز مأخوذ من النبأ الذي هو الخبر ، وغير المهموز يحتمل وجهين : أحدهما التخفيف باسقاط همزته ، والثاني أن يكون من النبوة التي هي الرفعة ، وهي ما ارتفع من الأرض ، وكذلك النباوة ما ارتفع من الأرض ، ويقال : نبا الشيء إذا ارتفع .

فالنبي على هذا هو الرفيع المنزلة عند الله تعالى . والرسول هو الذي يتتابع عليه الوحي ، من رَسَلَ اللبن إذا تتابع درُّه .

وكل رسول لله ﷻ نبي ، وليس كل نبي رسول له . والفرق بينهما أن النبي من أتاه الوحي من الله ﷻ ، ونزل عليه الملك بالوحي ، والرسول من يأتي بشرع على الابتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله[١٠٥] ".

معرفه الرسول بأنه رسول:

" لا بد للرسول من حجة وبرهان يعلم به أن الله تعالى قد أرسله ، ويصح علمه بذلك من وجوه :

(١) منها أن يخاطبه الله ﷻ بلا وساطة ، ويخلق في قلبه علما ضروريا يعلم به أن الذي يخاطبه ربه لا غيره كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح ، وأعلمه بالضرورة معرفة ربه ، وأنه هو الذي خلقه وخاطبه ، وعلمه في الحال الأسماء كلها علما ضروريا غير مكتسب .

---

[١٠٥] البغدادي : كتاب أصول الدين ، ص ١٥٣ - ١٥٤

(٢) ومنها أن يخاطبه بلا وساطة ، ويظهر في تلك الحال دلالة تدل على أن المخاطب هو الله تعالى من الأدلة الناقضة للعادة . كما فعله بموسى عند ارساله إياه إلى فرعون ، فإنه خاطبه بلا واسطة ، وأظهر له معجزات استدل بها على أن الله تعالى هو الذى خاطبه ، كحل العقدة من لسانه ، واليد البيضاء ، وقلب العصا حية . ونحو ذلك .

(٣) ومنها أن يرسل الله ملكا إلى الرسول ، ويأمره بالرسالة ، ويظهر عند ارسال الملك معجزة يعلم بها أن الذى أتاه ملك وليس بشيطان .

(٤) ومنها أن يصح نبوة بعض الأنبياء بأحد هذه الطرق ، ثم يقول ذلك النبى لبعض أمته أن الله قد أرسلك إلي قوم بأعيانهم ، فيعلم أنه رسول الله بقول رسول آخر قد تلقى رسالته على لسانه ، ومثاله رسالة لوط إلى قومه على لسان إبراهيم عليهما السلام ..."[١٠٦].

عدد الأنبياء والرسل :

" أجمع أصحاب التواريخ من المسلمين على أن أعداد الأنبياء عليهم السلام مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، كما وردت به الأخبار الصحيحة أولهم أبونا آدم عليه السلام ، وآخرهم نبينا محمد ﷺ ، وأجمعوا على أن الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر ... خمسة منهم أولى العزم المذكورين في القرآن ، وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ، وخمسة منهم من العرب ، وهم هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد عليهم السلام"[١٠٧].

تفضيل الأنبياء على الملائكة :

" أجمع أصحاب الحديث على أن الأنبياء أفضل من الملائكة ، إلا الحسين بن الفضل البجلى ، فإنه فضل الملائكة عليهم ، واختلف القدرية في هذا الباب"[١٠٨]. وسنرى فيما بعد أن ابن حزم الظاهرى يفضل الملائكة على الأنبياء ، ويدلل على صحة مذهبه.

---

[١٠٦] السابق ، ص ١٥٦ - ١٥٧

[١٠٧] السابق ، ص ١٥٧ - ١٥٩

[١٠٨] السابق ، ص ١٦٦

عصمة الأنبياء:

" أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها ، وأما السهو والخطأ فليسا من الذنوب ، فلذلك ساغا عليهم ، وقد سهى نبيناﷺ في صلاته ... وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة ... وإنما تصح عصمتهم على أصولنا ، إذا قلنا : إن الله ﷻ أقدرهم على الطاعة دون المعاصي ، فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي"[109].

المعجزة : معناها وشروطها :

" المعجزة في اللغة مأخوذة من العجز ، الذي هو نقيض القدرة ، والمعجز في الحقيقة فاعل العجز في غيره ، وهو الله تعالى ، كما أنه هو المقدر ، لأنه فاعل القدرة في غيره ، وإنما قيل لاعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضتهم بأمثالها ، وزيدت الهاء فيها ، فقيل : معجزة للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها ، كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم: علامة، ونسابة ، وراوية .

وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين : ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف ، لاظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء ...

وإنما قيدنا هذا الحد بدار التكليف ، لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من اعلامها على خلاف العادة ، فليست بمعجزة لأحد، وإنما شرطنا في الحد خلاف العادة لأن المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب ، وإنما اشترطنا فيه اظهاره لصدق نبي أو ولي لجواز ظهور ما يخالف العادة على مدعي الإلهية ، فلا يكون دلالة على صدقه ، كالذي يظهر على الدجال في آخر الزمان ، وصورته كافية في الدلالة على كذبه ...

وللمعجزة عندنا شروط :

أحدها : أن تكون من فعل الله ﷻ ، أو ما يجري مجرى فعله ، وإن لم يكن في نفسه فعلا .

والشرط الثاني : أن يكون ناقضا للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه .

والشرط الثالث : أن يتعذر على المتحدي به فعل مثله في الجنس أو

---

[109] السابق ، ص ١٦٧ - ١٦٩

على الوجه الذى وقع التحدى عليه .

والشرط الرابع : أن يكون مطابقا لدعوى من ظهرت عليه على وجه التصديق ، فأما إن شهدت بتكذيبه فهى خارجة من هذا الباب .

والشرط الخامس : أن لا يتأخر عن دعواه تأخرا يعلم أنه لا يتعلق بها .

والشرط السادس : أن يكون ذلك فى زمان التكليف كما بيناه قبل هذا"[110].

المعجزة دليل على صدق النبى :

أفرد الباقلانى كتابا مستقلا لمعجزات الأنبياء[111]، عرض فيه للدلالة على صدق النبى ، وقال : " فمتى أهله الله لهذه المنزلة ، وأحله فى هذه الرتبة ، وألزم الأمم العلم بنبوته والتصديق بخبره ، لم يكن بد من آية تظهر على يده ما يفصل بها المكلفون لصدقه بينه وبين الكاذب المتنبىء ، وإلا لم يكن لهم إلى فعل العلم بما كلفوه من صدقه وتعظيمه ، والقطع على ثبوت نبوته وطهارة سريرته سبيل ... وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب فى ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة"[112].

ويؤكد هذا المعنى أبو المعالى الجوينى فى كتابه الارشاد ، حيث جعل فيه فصلا بعنوان: "لا دليل على صدق النبى غير المعجزة " جاء فيه : " فإن قيل : هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : إما أن يكون معتادا ، وإما أن يكون خارقا للعادة ، فإن كان معتادا يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلا ، وإن كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبى ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير

---

(110) السابق ، ص ١٧٠ - ١٧١

(111) هو : كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والسحر ، حققه مكارثى . بيروت ، المكتبة الشرقية ، ١٩٥٨

(112) السابق ، ص ٣٧ - ٣٨ ، نقلا عن د.المحمود : موقف ابن تيمية: ٢/٩٤٧ ، وكذلك راجع رسالة الانصاف ، ص ٦١ - ٦٣

وجوده ابتداء من فعل الله تعالى ، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها"[113].

ويقول عبد القاهر البغدادى : " النبى لابد له مَن اظهار معجزة تدل على صدقه ، فإذا أتى بها ، وبان لقومه وجه الإعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ، ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة أخرى ، فإن طالبوه بأخرى ، فإن شاء الله ﷻ أظهر الأخرى توكيدا للحجة عليهم ، وإن شاء عاقبهم على ترك الإيمان بمن قد دلت المعجزة على صدقه . والمعجزة الواحدة كافيه فى الدلالة على صدقه ، ومن لم يؤمن به بعدها استحق العقاب"[114].

وحصر الأشاعرة دلائل النبوة فى المعجزات وحدها دون غيرها كان موضع انتقاد العلماء السلفيين كابن تيمية[115]، وابن القيم[116]، وابن أبى العز[117].

الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء:

يقول البغدادى : " إن المعجزات والكرامات متساوية فى كونها ناقضة للعادات " ، ثم يبين الفرق بينهما فيما يلى :

١ - تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة ، وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما .

٢ - إن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته ، بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ، ويقول : إن لم تصدقونى فعارضونى بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها ، ولا يدعى فيها ، فإن أطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها لمن أطلعه الله تعالى عليها على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده ، أو على صدق دعواه فيما يدعيه من حال .

٣ - إن صاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه ، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدل حاله[118].

---

(١١٣) الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، ص ٢٧٨

(١١٤) أصول الدين ، ص ١٧٣

(١١٥) الذى خصص كتابه النبوات لهذا الغرض

(١١٦) فى كتابه الصواعق المرسلة : ٢ / ٩٨٧

(١١٧) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٤٠

(١١٨) أصول الدين ، ص ١٧٤ - ١٧٥

حكم بعثة الأنبياء:

بعث الأنبياء والرسل واجب على الله عند المعتزلة ومن حذا حذوهم من الزيدية والإمامية وغيرهم، ذلك أن الأصل الثاني من أصول المعتزلة . وهو العدل يتضمن القول بوجوب فعل الصلاح أو الأصلح(119) على الله تعالى . وهو يرتبط بنظريتهم في اللطف الإلهي ، والمراد باللطف عندهم هو كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، فبعثة الأنبياء تعد لطفا من الله . يقول القاضي عبد الجبار: "وجب على كل حال بعثة الرسل"(120).

أما الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة في هذه المسألة ، يقول مؤرخ الملل والنحل الأشعرى الشهرستاني في معرض حديثه عن عقائد الأشعرية : " وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة"(121). لأن الأشاعرة جميعا لا يوجبون على الله شيئا.

---

(119) اختلف المعتزلة فيما بينهم فطائفة توجب على الله فعل الصلاح ، وأخرى توجب عليه تعالى فعل الأصلح.

(120) المغنى : 15 / 28

(121) الملل والنحل ، ص 104

المطلب الثاني

الإمامة والصحابة

وجوب الإمامة:

قال الأشاعرة " بوجوب نصب الإمام في كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر ، ووجوب طاعته إن كان ظاهرا ، ولم يجيزوا أن يأتي على الناس زمان فيه إمام واجب الطاعة ، وهو غائب غير ظاهر ، وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس ، وأوجبوا انتظاره ، ولم يجيزوا نصب إمام في حال انتظارهم من ينتظرونه ..."[١٢٢].

عدد الأئمة في كل وقت:

اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت ، فقال أصحابنا (الأشاعرة) : لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة ، وإنما تنعقد إمامة واحد في الوقت ، ويكون الباقون تحت رايته، وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة ، إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته[١٢٣].

الإمامة بين النص والاختيار:

يعتقد الشيعة أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل عدوها الركن السادس من أركان الدين ، وقالوا بإمامة على بن أبي طالب نصا ووصاية ، وإن اختلفوا في أمر النص عليه : هل هو نص جلي كما تقول الإمامية ، أم نص خفي كما تذهب الزيدية ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده من بعده ، وإن خرجت فبظلم واغتصاب.

---

[١٢٢] البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٧٣

[١٢٣] السابق ، ص ٢٧٤

واهتم الأشاعرة بالرد على الشيعة . وبخاصة على الإمامية الاثنى عشرية منهم[١٢٤]، ومن شيوخ الأشاعرة الأوائل الذين ردوا على الشيعة القاضى أبو بكر الباقلانى.

ويبطل الباقلانى الزعم أن الإمامة تكون بالنص ، ويثبت أنها تصح بالاختيار للأمة ، إذ لو نص النبى ﷺ على إمام بعينه ، وفرض طاعته على الأمة دون غيره، وقال لهم : هذا خليفتى والإمام من بعدى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد

---

(١٢٤) ومن أهم الأشاعرة المتأخرين الذين ردوا على الشيعة سيد علماء الهند فى زمانه عبد العزيز بن ولى الله الدهلوى . الذى ولد سنة ١١٥٩ وقيل ١١٥٠، وتوفى سنة ١٢٤٩هـ . ذاع صيته وانتشر فى أرجاء الهند وما حولها ، حيث تولى التدريس والافتاء وتصنيف الكتب الكثيرة القيمة فى التفسير ، والحديث، والفقه ، وعلم الكلام، والمنطق ، والأدب . كان فى العقيدة أشعريا ، وفى الفقه حنفيا ، وفى التصوف على الطريقة النقشبندية . ومن أهم مصنفاته كتابه المخطوط الضخم " التحفة الاثنى عشرية " كتبه بالفارسية ، وترجمه إلى العربية تلميذه غلام الأسلمى . ونشر الألوسى مختصرا له ، وهو ملخص طيب، ولكنه لا يغنى عن الكتاب الأصلى . وقام مؤخرا ثلاثة من الباحثين فى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض بتحقيق الكتاب الأصلى ، وقد فرغ بالفعل اثنان من هؤلاء الباحثين من تحقيق الجزء المخصص لكل منهما للحصول على درجة الدكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، وهما الدكتور عمر العيد والدكتور إبراهيم الفارس ، وقد شارك كاتب هذه السطور فى مناقشة رسالة كل منهما . ويعد الكتاب من أهم المصنفات فى الرد على مذهب الشيعة الاثنى عشرية، إذ يعتمد فى بيان مذهبهم على كتبهم الشهيرة المعتبرة ، ولا ينقل من كلامهم وأقوالهم إلا ما كان صريحا لا يحتمل التأويل ، ويمتاز عبد العزيز الدهلوى بالأمانة العلمية، والدقة فى النقول ، وقد قسم موضوعات كتابه إلى اثنى عشر بابا

والاثنين ، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولا ذائعا فيهم ، وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة ، إذ النص من النبي ﷺ أمر عظيم لا ينكتم ولا يستتر عن الناس علمه .

إن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي ﷺ الإمرة لزيد بن حارثة و لأسامة ابنه ولسائر أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علم ذلك على أحد من أهل العلم والأخبار، والنص منه على إمام . على صفة ما تدعيه الشيعة من التصريح والإظهار . أعظم وأخطر من تولية الأمراء والقضاة ، وتوفر الدواعي على نقله أكثر ، وإذ كان ذلك كذلك ، وجب . لو كان الأمر على ما قالوه . أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانه ، وأن يظهر ، وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلا شائعا ذائعا ، ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة . يوفي على عددهم . ينكر النص ، ويجحد علمه ، كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، وفي العلم ببطلان هذا أوضح دليل على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه[١٢٥].

إن الأخبار التي يدعيها الشيعة في النص على علي بن أبي طالب قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وتركها ، لأن الأمة كلها انقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما ، والسكون تحت رايتهما ، وفيهم علي والعباس وعمار بن ياسر والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام، وكل من ادعى له النص، وروى له.

وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة ، لا يمكننا ولا يمكن لأحد من الشيعة دفعه ، لقد قالوا " إن التقية ديننا ودين آبائنا " (ينسب إلى جعفر الصادق) ولكن لا يجوز أن يعمل بمثل هذا الخبر لأنه خبر آحاد ، ونحن نتيقن ترك رواته له واظهاره ، فوجب العمل على الأخبار المروية عن الصحابة ، " وهذا الخبر الذي ادعته الشيعة فقد عارضه من قال بالنص على أبي بكر، والنص على العباس، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت ، والعمل في صدر الأمة موافق لرواية النص على أبي بكر ، فهو إذن أقوى وأثبت ، فيجب إذن ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتقاد تعارض هذه الأخبار ، وتكافئها ، وتعذر العمل بشيء منها ، ورجوعنا إلى ما

---

(١٢٥) التمهيد ص ٤٤٢ - ٤٤٤

كنا عليه من أن الأصل ألا نص ، وإذا بطل النـص ثبت الاختيار ثبوتا لا يمكـن دفعه وانكاره[١٢٦].

أ - فإن قـال من الشيعة المنكرين صريح النص[*] على علي عليه السلام : ما انكرتم أن يكون النبي ﷺ قـد نـص علـى علـي بقـولـه[**] " ألسـت أولى بالمـؤمنيـن من أنفسـهم ؟ " فـقـالـوا : اللـهـم نعـم. ويرفض الباقلاني ما تدعيه الشيعة من أن المولاة لعلي ههنا تعني أنه الأحق بالإمامة . ولكـن معنى مولى ينصرف على وجوه : منها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العـم . ومنها المولى بمعنى العتيق أو المعتق ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، ومنها المولى بمعنى الحليـف ، فهذا جميـع ما يحتمله لفظة "مولى" وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة .

فأما ما قصد النبي ﷺ بقوله " من كنت مولاه فعلي مولاه " فإنه يحتمل أمرين :

أ - من كنت ناصره على دينه وحاميا عنه بظاهري وباطني وسري وعلانيتي ، فعلي ناصره على هذا السبيل .

ب - ويحتمل أيضا أن يكون المراد بقوله هذا : من كنت محبوبا عنده ، ووليا له ، فعلي مولاه .

فإن قيل : فما وجه تخصيص علي بن أبي طالب بهذا القول ؟ قيل : يحتمل ان يكون بلغه ﷺ قدح قـادح فيه أو ثلب ثالب ، أو أخبر أن قوما من أهل النفاق

---

[١٢٦] السابق ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠

[*] يقصد القائلين بالنص الخفي كالزيدية

[**] يذهب الشيعة إلى أن الرسول عند منصرفه من حجة الوداع ، وفي غدير خم، خاطب الناس بهذا القول وبعد ذلك أنزل الله آخر ما نزل من القـرآن " اليـوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا](المـائدة/٣) فطاعة علي آخر فريضة نزلت من فقال : " من كنت مـولاه فعلـي مـولاه " (أخرجه الترمذي في سننه) ، فأوجب لعلي الطاعة والانقياد له ، وأنـه أولـى بهم ما أوجبه لنفسه.

فرائض الإسلام ، (أبو حاتم الرازي : الزينة ، ٢٥٩)

والشراة[***] سيطعنون عليه ، ويسقطون ولايته ، لأن الله تعالى لو علم أن عليا سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره،لما أمر نبيه أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته.

ويقال للشيعة : فلو كان الرسول ﷺ إنما أراد بهذا لقول النص على علي، فلم لم يقل : هذا إمامكم بعدي الواجبة طاعته ، فيزيل الوهم والاشكال؟[١٢٧].

٢ - ويستند الشيعة إلى دليل آخر يثبتون به النص على علي ، وهو قول النبي ﷺ لعلي " أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي " (أخرجه مسلم والترمذي والحاكم وأحمد) . ولكن الباقلاني يقول : لا يجب ذلك ، لأن معنى ذلك أني استخلفك على أهلي وعلى المدينة إذا توجهت إلى غزوة تبوك حيث خلفه بالمدينة فماج أهل النفاق وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ، وقال سعد بن أبي وقاص ـ وهو العمدة في رواية هذا الحديث ـ : " فلحق علي بالنبي ﷺ ، فقال: يا رسول الله ، أتتركني مع الأخلاف ؟ فقال : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ... "، ومما يدل على أن هذا المعنى هو المقصود أن هارون لم يخلف موسى بعد موته ، لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة ، وإنما خلف موسى بعد موته يوشع بن نون ، فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ إنما عنى بقوله " أنت مني بمنزلة هارون من موسى " أنك تخلفني بعد موتي ، لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فثبت أنه إنما أراد : أنك خليفتي على أهلي وعلى المدينة عند توجههي إلى هذه الغزوة ، كما خلف موسى أخوه هارون في قومه عند توجهه لكلام ربه[١٢٨].

٣ - ومما يستند إليه الشيعة كذلك قول النبي ﷺ لعلي " أنت أخي وخليفتي في أهلي وقاضي ديني ومنجز عداتي" (أخرجه الهيثمي في مجمعه ، والطبراني ، وابن حجر في تهذيب التهذيب وغيرهم).

ويبطل الباقلاني أيضا هذا الدليل فهو لا يثبت النص على إمامة علي ، لأنه إذا أراد بقوله "أخي" التعظيم لم يكن هذا عهدا في الإمامة ولا من النص على ولايته في شيء ، أما قوله " خليفتي " فالمراد خليفته على أهله وهم فاطمة وولداها

[***] يريد : الخوارج الذين كفروا عليا لقبوله التحكيم في نزاعه مع معاوية.

[١٢٧] التمهيد ، ص ٤٥٠ - ٤٥٧

[١٢٨] السابق ، ص ٤٥٧ - ٤٦٢

عليهم السلام ، وقوله " وقاضي ديني " متوجه إلى أنه أمره بقضاء دينه ، أو كان قد قضى عنه قبل هذا القول ، وليس هذا يعني " أنت الإمام بعدي "[١٢٩].

علاقة على بن أبي طالب بمن سبقه من الخلفاء:

يذهب الشيعة على اختلاف فرقهم . اللهم إلا أغلب الزيدية[١٣٠] . إلى أن الخلفاء الثلاثة الأول قد سلبوا عليا حقه في الإمامة ، وأنهم ظلموه . وأنه سكت عن المطالبة بحقه تقية.

ويبطل الباقلاني ادعاءات الشيعة . ويثبت أن علاقة علي بالخلفاء السابقين عليه كانت علاقة مودة ومحبة . يدل عليها تزويجه ابنته (من فاطمة أم كلثوم) من عمر بن الخطاب ، واقامته حدا بحضرة عثمان ، وقتاله مع أبي بكر ، وما كان من ثنائه على أبي بكر وعمر . إذ قال " إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ، ثم بعد أبي بكر عمر " . والأقاويل المشهورة عنه في مدح الخلفاء الثلاثة وتقريظهم وحسن الثناء عليهم . وأنه راض بإمامتهم، وأنه لو كان الرسول ﷺ قد نص عليه،لم يجزأنه يقول فيمن غصبه وجحده حقه هذه الأقاويل.

فإن قال الشيعة : كل هذا الذى ظهر منه على سبيل التقية والارهاب والخوف منهم ، قيل لهم : وما الحجة في ذلك ، مع ما فيه من القدح وسوء القول في علي؟[١٣١].

طريق إثبات الإمامة:

إذا فسد النص على إمام بعينه ، فكيف طريق اثبات الإمامة ؟ وبماذا يصير الإمام إماما ؟

يقول الباقلاني: "إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ". وذلك عن طريق اختيار من تتوفر فيه شروط الإمامة.

---

(١٢٩) السابق ، ص ٤٦٢ - ٤٦٣

(١٣٠) أقول أغلب الزيدية ، ولا أقول جميع الزيدية ، فمنهم غلاة رافضة كأحمد بن سليمان . راجع كتابنا عنه .

(١٣١) التمهيد ، ص ٤٦٣ - ٤٦٥

والإمامة " تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة " . فلا يشترط فى عقدها اجماع فضلاء الأمة فى عصر من العصور على اختيار الإمام ، لأن إجتماع سائر أهل الحل والعقد فى سائر أمصار المسلمين بصقع واحد ، واطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذى لا يصح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا فى العقد لأبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، حضور جميع أهل الحل والعقد فى أمصار المسلمين ، ولا فى المدينة أيضا ، وأن عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان فى غيرهم من يصلح للعقد ، ... (و) أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته " .

ويجب أن يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين ، ولا يشترط الباقلانى حضور عدد محدد ، " فإذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة . وقد قال قوم إن أقل ما يجب أن يحضر أربعة نفر ... وهذا ليس بواجب " ولا يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه.

وإذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة فى بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ، فإذا اتفق مثل هذا تصفحت العقود ، وتؤملت ، ونظر أيه السابق فأقرت الإمامة فيمن بدىء بالعقد له ، وقيل للباقين : انزلوا عن الأمر ، فإن فعلوا وإلا قوتلوا على ذلك ، وكانوا عصاة فى المقام عليها ، وإذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر ، وادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له . أبطلت سائر العقود ، واستؤنف العقد لواحد منهم أو من غيرهم ، وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه ، فإن تمكنوا ، وإلا فهم فى غلبة وفتنة ، وعذر فى ترك إمامة الإمام ، وإن تمكن من العقد لغيرهم ، فعل ذلك وكان الإمام المعقود له حربا لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد[١٣٢].

أما الشروط الواجب توافرها فى الإمام ، أو الأوصاف الواجبة فيه فمنها أن يكون قرشيا من الصميم وأن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين ، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة . والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ،

---

[١٣٢] السابق ، ص ٤٦٧ - ٤٧٠

وما يتعلق به من مصالحها ، وأن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في اقامة الحدود . ولا جزع لضرب الرقاب ... وإذا منع عارض ما من اقامة الأفضل في هذه الصفات ، كخوف الفتنة بين الناس ، أو حدوث هرج أو فساد أو عدوان ، فيسوغ نصب المفضول(*)، وليس من صفاته أن يكون معصوما ولا عالما بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم(**)، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش[133].

خلع الإمام :

لا تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه[134]. ومن الأمور التي توجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته ، كفره بعد الإيمان ، وتركه اقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومما يوجب خلعه أيضا تطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه ، أو عجزه التام عن النهوض بما نصب من أجله.

ولكن ماذا عن فسقه أو ظلمه بغصب الأموال ، أو تضييع الحقوق أو تعطيل الحدود ؟ يذهب الباقلاني إلى أن هذه الأمور توجب خلع الإمام عند كثير من الناس ، ولكن قال الجمهور من العلماء : لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا يجب الخروج عليه ، بل يجب وعظه وتخويفه ، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله، واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة عن النبي ﷺ وعن أصحابه في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا

وليس مما يوجب خلع الإمام ظهور من هو أفضل منه[135]، إذ أنه تبين لنا جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل عند ابتداء العقد ، فمن باب أولى أن يستمر الإمام في مكانه حتى لو ظهر من يفضله.

(*) يقول الزيدية بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل بشرط أن يكون من نسل علي وفاطمة

(**)هذه هي صفات الإمام لدى الشيعة الإمامية

(133) التمهيد ، ص ٤٧١ - ٤٧٥

(134) التمهيد ، ص ٤٦٩

(135) السابق ، ص ٤٧٩

الحكم على ما شجر بين الصحابة:

تأججت نار النزاع بين المسلمين لأول مرة ، بعد مقتل عثمان ﷺ ، وسرعان ما توالت الأحداث ، واشتدت الفتنة ، فكانت موقعة الجمل ، ثم صفين ، ثم التحكيم، وأسفرت هذه الأحداث الدامية عن ظهور الشيعة الذين كفروا معاوية وعمرو بن العاص وكل من كان خصما لعلى بن أبى طالب ، وكذلك ظهر الخوارج الذين كفروا المعسكرين : معسكر على وأصحابه ، ومعاوية وأتباعه.

وامتنع كثير من أكابر الصحابة عن المشاركة فى الفتنة الكبرى ، ولم يدخلوا فيها ، ولم يقاتلوا إلى جانب أحد من الطرفين المتنازعين ، وقد بينا ذلك فى المطلب الأخير من الفصل السابق .

وقلنا كان موقف أغلب الصحابة من الفريقين هو الامتناع عن الخوض فى اصدار أحكام الادانة على أحد الطرفين المتنازعين من إخوانهم ، فضلا عن عدم المشاركة فى القتال لحساب أحد الطرفين ضد الآخر ، ولكن لابد أن يكون أحدهما قد أصاب وأخطأ الآخر ، والخطأ هو خطأ فى الاجتهاد لا يوجب الكفر ، إذ أن من بين المتنازعين من هم من العشرة المبشرين بالجنة ، وعلى كل حال ، فالأفضل ارجاء (أى تأخير) أمر المتنازعين إلى الله تعالى يوم القيامة ، فهو وحده الذى يحكم بينهما : من المصيب ومن المخطىء ؟

وهذا الموقف هو الذى اختاره الأشاعرة . يقول البغدادى : " ويجب أن تعلم أن ما جرى بين أصحاب النبى ﷺ ، ورضى عنهم ، من المشاجرة ، نكف عنه ، ونترحم على الجميع ، ونثنى عليهم ، ونسأل الله تعالى لهم الرضوان والأمان والفوز والجنان . ونعتقد أن عليا ـ عليه السلام ـ أصاب فيما فعل ، وله أجران ، وأن الصحابة ﷺ ، إنما صدر منهم ما كان باجتهاد ، فلهم الأجر ، ولايفسقون ولايبدَّعون "[١٣٦].

مصرع الحسين بن على:

---

(١٣٦) كتاب أصول الدين ، ص ٦٧ - ٦٨

للعلامة الأشعرى أبـى اسحق الإسفرايينى[١٣٧] كتاب "نور العين فـى مشهد الحسين" ، استعرض فيه خلافة الخلفاء الراشدين ، ثـم تـولى بعدهم معاوية بـن أبـى سفيان الذى قعد مدة من الزمن ، وهو مكرم لآل بيت رسـول الله ﷺ ، ولبنـى هـاشم جميعا ، خصوصا الحسـين وإخوتـه وقرابتـه وأهـل بيتـه ، وكـان عليـهم أشفـق مـن والدهم... ثم ارتحـل بعسـاكره وجنـوده ، وأخـذ معه الحسـين وإخوته وأولاده وأولاد أخيه وجميع عشيرته وقرابته وارتحل بهم جميعا ، وأتـى إلى ناحية دمشق بـأرض الشام، ونزل بها ، وصار بها خليفة ، وحكمه سار فى جميع الإسلام ، والحسين وإخوته وأولاد أخيه وجميع قرابته رجالا ونسـاء ، كبارا وصغارا عنده فـى دمشق المحروسة، يكرمهم غاية الإكرام ، ويوصى بهم غاية الوصية التامة ... ثم بعد مدة من الزمان مرض معاوية ﷺ مرضا شديدا ، وأيقن بالموت ، فلما اشتد به المرض أرسل إلى ولده يزيد ، فحضر بين يديه ، وقال له : ... يا يزيد يا ولدى اعلـم أن لكـل أجل كتابا ... فقـال لـه يزيد : يا أبت ومن يكون الخليفة من بعدك ؟ فقال لـه : يـا يزيـد أنـت الخليفـة ، ولكـن اسمع منى ما أقول ... أوصيك بالعدل فى رعيتك وفى جميع الناس ...

وأوصيك يا بنى بالحسين وأولاده وإخوته وأولاد إخوته ، وجميع عشيرتـه ، وجميع بنـى هـاشم الوصية التامة ، ويـا يزيد لا تفعل فـى الرعيـة شيئـا حتـى تشـاور الحسـين ، ولا أمر عندك فـوق أمره ، ولا يـد عنـدك فـوق يده ... لأن الخلافـة يـا بنـى ليست لنا ، وإنما هى له ولأبيه وجده من قبله ، ولأهل بيته من بعده ، ولا تستخلف يـا يزيد الا مدة يسيرة حتى يبلغ الحسين مبالغ الرجـال ، ويمضى إلى مكة فـى أحسـن حال ، ويكون هو الخليفة أو من يشاء من أهل بيته ، وترجع الخلافة إلى أهلها ...

فقال (يزيد) : يا أبت سمعا وطاعة لك ولقولك فى جميع ما تأمرنى به ... ثـم إن معاوية ﷺ بعد أن أوصى ابنه يزيد هذه الوصية على الحسين وأهـل بيته حضرتـه الوفاة ... وقعد (يزيد) على كرسى مملكته ، وأدار كاسـات الخمـور ، وأعطـى وأنفق

---

[١٣٧] هو الأستاذ أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن ابراهيم الإسسـفرايينى ، مـن كبار أئمة الأشاعرة ، وكان معاصرا للباقلانى وابن فورك ، ومن تلاميذه عبـد القاهر البغدادى ، توفى سنة ٤١٨ هـ . انظر ترجمته فى طبقـات السـبكى: ٤/٢٥٦ ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٤٣ ، سير أعلام النبلاء : ١٧ / ٣٥٣

على جميع عشيرته ... وأعطى جميع عساكره وجنده إلا الحسين وأهل بيته ... وتمرد على الحسين وقسا قلبه عليه ، ولم ينظر إليه ، وضاعت وصية والده عليه ...

فالما رأى الحسين ذلك من يزيد أتى إلى أخته سكينة ، ودموعه جارية وقال لها : يا أختى امض بنا إلى مكة أو المدينة ... فقالت يا أخى نعم ، لا مقام لنا عنده (أى عند يزيد) ، ولكن الرأى أن نستأذنه ونمضى إلى حال سبيلنا ، فقال لها يا أختى نعم الرأى ... ثم إن الحسين ... كتب إلى يزيد مكتوبا يقول فيه : اعلم يا يزيد أنى قد عزمت على الرحيل إلى مكة والاقامة فيها أو فى المدينة ، لأن فيهما ديار أبى وجدى رسول الله ﷺ ، فإن أذنت لى بالرحيل رحلت ، وإن أذنت لى بالمقام أقمت ...

فكتب (يزيد فى ظهر المكتوب) ... يقول للحسين : إنك تستأذن وتقول أمضى إلى مكة أو المدينة وتطلب إذنى ، فأنا لا آذن لك بمسير ولا باقامة ، فإن أقمت فبمرادك ، وإن رحلت فبمرادك ... فإنى صرت لا أجد لك ، ولا لأحد من أهل بيتك محبة ولا شفقة ...

فقام الحسين ... وجهز حاله وأخذ أهله وأولاده وجميع عشيرته ، وركبوا وخرجوا من دمشق ، وسار بهم الحسين قاصدا إلى ... المدينة ... ودخل بهم إلى دار أبيه على بن أبى طالب . كرم الله وجهه . فلاقاه أخوه محمد بن الحنفية ، لأنه لم يخرج منها ، بل أقام فيها ، وسلم عليه وعلى من معه وحياهم ، وأنزلهم عنده فى أحسن منزل ... (و) أقام بالمدينه مدة يسيرة ، وعزم على الرحيل ... إلى مكة ... وكان عبد الله بن الزبير ﷺ خليفة مكة حينئذ ... وبعد أن لا قاه وسلم عليه ، وعلى جميع عشيرته أدخلهم داره ، وأنزلهم أحسن منزل ... وحكى له الحسين ما جرى من يزيد فى حقه ... فقال له عبد الله بن الزبير : يا أبا عبد الله أنت الخليفة الآن ههنا ، وأنا من أصحابك ، (فرفض الخلافة شاكرا لابن الزبير) ... وأقام فيها (أى مكة) مدة من الزمان وعبد الله بن الزبير يرعاه ويكرمه ...

وأما ما كان من أمر يزيد بن معاوية ، فإنه أقام بدمشق الشام خليفة مكان أبيه... وطغى وتجبر وعم الظلم سائر الأماكن والبلدان ... وولى على البصرة والكوفة والعراق جميعا رجلا من جيشه يقال له عبيد الله بن زياد ، وقد كان ابن زياد أظلم وأطغى من يزيد ...

فلما رأى أهل العراق ذلك من عبيد الله بن زياد وظلمه ... فقال بعضهم لبعض : نحن نكتب للحسين كتابا ... (جاء فيه) وأن الخلافة ليست ليزيد ولا لأبيه ،

بل هي لك ولأبيك وحدك ، فنروم حين وصول الكتاب إليك أن تحضر ، وتأخذ الخلافة ... ثم إنهم طووا الكتاب ، وأرسلوه صحبة رجل من أهل الكوفة ، فأخذه وسار به... إلى أن دخل مكة المشرفة... وأخرج الكتاب وناوله (الحسين) ... فلما عرف ما فيه رماه من يده ، وطرد الرسول ، ولم يرد له خطابا ...وصار أهل الكوفة والعراق يرسلون المكاتيب أن يحضر ويأخذ الخلافة ، فما مضى عليه سنة في مكة حتى اجتمع عنده من أهل العراق والكوفة نحو ألف كتاب ، وكل منهم يقول : احضر عندنا يا أبا عبد الله ، (وأخيرا جاءه فارس بكتاب من أهل الكوفة) يقولون فيه : يكون في علمك يا حسين يا ابن بنت رسول الله أن يزيد بن معاوية ظلم وجار وقتل الرجال ، ونهب الأموال ، وطغى وتمرد وولى علينا رجلا اسمه عبيد الله بن زياد بن مرجانة ، وهو ظالم جبار ، ومعتد غدار ... وأننا قد أرسلنا إليك يا أبا عبد الله سابقا نحو ألف كتاب ، ونطلبك أن تحضر عندنا ، ونحن نساعدك على يزيد ، ونقتله ، ونأخذ خلافة أبيك وجدك ، وتتولى علينا أنت أو أحد من أهل بيتك ... وإن لم تحضر ، ففي غد بين يدى الله سبحانه وتعالى خاصمناك ، ونقول : يا ربنا ظلمنا الحسين ، ورضي فينا الظلم والجور في القضاء والحكم ...

فلما قرأ الحسين ﷺ المكتوب اقشعر جلده خوفا من الله ...وكتب إلى أهل الكوفة والعراق ... أني حاضر إليكم عن قرب إن شاء الله ... ففرحوا بذلك غاية الفرح ... وخرج (الحسين) من مكة ومعه سبعة عشر ذكرا من أهل بيته ، وهم أولاده واخوته وأولاد اخوته وأولاد أعمامه ، وستون رجلا من أصحابه ، منهم الفارس ومنهم الراجل ، وسار الجميع ... وقد سار أمامهم عبد الله بن الزبير ، وهم يقول له : خذني معك إلى الكوفة والعراق ، وأنا آخذ معي ألف بطل شجعانا ، فقال له الحسين : يا أخي لا حاجة لي بذلك ، ولا يسير معي غير هؤلاء السبعة والسبعين فارسا من قرابتي واخوتي ...

ثم إن الحسين لم يزل سائرا هو ومن معه إلى أن دخلوا مدينة يثرب ... ثم أتوا إلى دار محمد بن الحنفية ... فبكى محمد بن الحنيفة بكاء شديدا ، وقال:يا أخي مالك بالكوفة والعراق ، فإن أحوالهم كلها نفاق ، ولا لهم رأفة ، وقد ضرب المثل في حقهم : " الكوفي لا يوفي وأهل العراق لا تطاق " ، وهم يا أخي قوم غدروا بأبيك ، وثنوا بأخيك ، فما لنا بهم حاجة . أقم هنا يا أخي في حرم جدك ، وفي دار أبيك أو في داري أو في أي ما تختار ...

فقال له الحسين : يا أخى دع عنك هذا القول ... فلابد من المسير ، ولله عزوجل المشيئة والتدبير

ولم يزل يدخل على الحسين واحد بعد واحد (كعبد الله بن العباس) وهم يعدلونه عن المسير ، وهو لا يلتفت إلى أحد منهم ...

وأما ما كان من أمر يزيد ، فإنه لما بلغه خبر أهل الكوفة والعراق وارسال مكاتيبهم للحسين ... عسر عليه (الخبر) ... وكتب إلى عبيد الله بن زياد ... (بمنع الحسين مما عزم عليه) ... وإن لم ينته فاقتله واقتل عياله وانهب ماله واسب حريمه ... (وتوجه ابن زياد إلى الكوفة ثم) أمر بجمع الناس فى المسجد ، فاجتمع فيه خلق كثير من أهل الكوفة ... وصعد المنبر ، وخطب لهم خطبة فيها تحذير ... (وقال) : اثبتوا على بيعة يزيد قبل أن يبعث إليكم من الشام جنودا لا قدرة لكم عليهم ... فلما سمع أهل الكوفة منه هذا الكلام ، جعلوا ينظرون إلى بعضهم ، ويقولون : مالنا والفتنة بين السلاطين؟ نحن رعية من تولى إن كان يزيد أو الحسين...

(وأما الحسين) فإنه لم يزل سائرا هو ومن معه حتى أتى بلدا ... اسمها كربلاء ... ثم نزل ونزل أصحابه جميعا ... ثم إن الحسين أمر بنصب الخيام للحريم والأولاد ، وجعل يصلح سيفه وآلة حربه ...

(فلما علم ابن زياد بمجيءالحسين) أطلق مناديا فى الكوفة (وفى البصرة يقول) : يا معشر الناس من يأت برأس الحسين فله ملك الرى عشر سنين ... فقام إليه عمر بن سعد ، وقال : آنا آتيك برأسه ... (فأمده ابن زياد بما جملته) أربعون ألف فارس ، وليس فيهم شامى ولا حجازى ولا مصرى ، بل جميعا من أهل الكوفة ، ومعهم السيوف الهندية والرماح الخطية وجميعهم راغبون فى قتل الحسين ... ولم يزل القوم سائرين ... حتى نزلوا فى كربلاء ... ثم إن عمر بن سعد دعا بحجر بن الحر ، وعقد له راية على ألفى فارس ، وأمره أن ... يمنع الحسين وأصحابه من شرب ماء الفرات ...

وقد ورد كتاب ابن زياد إلى عمر بن سعد بأمره بالقتال ، ويحذره من التأخير والإهمال . وكان ذلك اليوم الثالث من المحرم ... (ثم) التقى الحسين وعسكر ابن سعد ...[١٣٨] (وانتهى القتال باستشهاد الحسين وقطع رأسه).

---

(١٣٨) أبو اسحق الاسفرايينى : نور العين فى مشهد الحسين . القاهرة ، الحلبى ، ١٣٦٦ هـ .

المبحث الثالث

الأخرويات

تمهيد :

يقول الأشاعرة : " يجب أن يعلم كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط ، والميزان ، والحوض ، والشفاعة حق ، وأن الجنة والنار مخلوقتان حق وصدق "(١٣٩).

بخلاف أكثر المعتزلة ومن وافقهم ممن أنكروا ما ورد في الشرع عن الحياة البرزخية وتأولوا ما ورد فيها عن القبر وعذابه أو نعيمه .

عذاب القبر أو نعيمه:

يوجب الأشاعرة العلم بعذاب القبر ونعيمه ، يقول الباقلاني : " والدليل على اثبات عذاب القبر قوله تعالى : ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾(طه/١٢٤) . قال أبو هريرة : يعني عذاب القبر ، وأيضا قوله ﷺ : " القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار " وقد قال تعالى ﴿النار يعرضون عليها غدوًا وعشيا﴾ (غافر/٤٦) والغدو والعشى إنما يكون في الدنيا ، وأيضا ما روى عنه ﷺ أنه كان يقول " أعوذ بالله من عذاب القبر "(١٤٠).

سؤال منكر ونكير :

يقول الباقلاني : " والدليل على سؤال منكر ونكير قوله تعالى : ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ (إبراهيم/٢٧) يعني : وفي الآخرة عند سؤال منكر ونكير . وأيضا فإن النبي ﷺ لما دفن ابنه إبراهيم جلس عند رأس القبر ، فتكلم بكلام ، ثم قال : " ابني قل أبي " ، وروى عنه ﷺ قال

---

(١٣٩) الباقلاني : رسالة الانصاف ، ص ٥١

(١٤٠) نفس المصدر والصفحة

لعمرﷺ : " كيف بك يا عمر إذا جاءك فتانا القبر ؟ فقال : أكون كما أنا الآن ؟ فقال له: نعم ..."[١٤١].

نصب الصــراط :

" ويدل على نصب الصراط قوله تعالى : ﴿ وإن منكم إلا واردها كان علىٰ ربك حتما مقضيا﴾ (مريم/٧١) قيل في التفسير : هو العبور على الصراط ، وأيضا قولهﷺ : " ينصب الصراط على متن جهنم، دحض مزلة ، والأنبياء عليه يقولون : سلم سلم ، والناس يمرون عليه ، فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالجواد من الخيل ..."[١٤٢].

نصب الميزان:

" والدليل على نصب الميزان قوله تعالى : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ (الأنبياء/٤٧) وقوله ﴿ فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ﴾ (الكهف/١٠٥) ... واعلم أن الموزون في الميزان هو صحائف الأعمال .

الحـــــوض :

والدليل على الحوض قوله تعالى ﴿ إنا أعطيناك الكوثر﴾ (الكوثر/١) وقيل في التفسير : هو الحوض ، وأيضا قوله ﷺ "حوضي كما بين أيْلة إلى مكة".

لا يخلد المؤمن في النــار:

المؤمن الذى يرتكب كبيرة ويموت دون التوبة يعد كافرا لدى الخوارج ، وفي منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة ، وهو لدى الفرقتين خالد في النار ، وإن ذهبت المعتزلة إلى أن النار التي يعذب فيها مرتكب الكبيرة أخف من تلك التي يلقى الكافر فيها مصيره الأبدى ، أما الأشاعرة فيذهبون إلى أنه لا يخلد في النار أحد من المؤمنين بذنب[١٤٣].

ويعلن الباقلاني أنه يجوز في العقل أن يغفر الله لجميع الكفرة والعصاة فليس كفرهم وعصيانهم دليلا على أنه يؤلمهم بالنار لا محالة ، إذ العقاب حق له ، يجوز له أخذه وتركه ، وقد علمنا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه ، وحسن العفو

---

(١٤١) السابق ، ص ٥١ - ٥٢

(١٤٢) نفس الصفحة

(١٤٣) أصول الدين ، ص ٥٢ - ٥٤

والصفح عن المذنب ، واتفق المسلمون وغيرهم على ذلك ، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به . قال كعب بن زهير:

نبئـت أن رسـول الله أوعدني والعفـو عنـد رسول الله مأمول

وأنشده للنبي ﷺ ، فلم ينكره ولا أحد من المسلمين .

إذن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ، ولا جعل خبره كذبا . وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب ، وقد أمرنا به ، وحضنا عليه ، ومدح من هو شأنه ؟

هذا من حيث حكم العقل، أما ما ورد في النقل، فهو:

١ - أن جميع الكفار في النار خالدين فيها ، ولولا التوقيف الذي اضطرنا إليه ، لجاز العفو عنهم .

٢ - أما بالنسبة لمذنبي أهل ملة الإسلام ، فإنه يجوز العفو عنهم ، وقد قال تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (النساء/٤٨) فاستثنى من المعاصي التي يجوز أن يغفرها الشرك ، وقال أيضا ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ (الزمر/٥٣) فلم يخرج من ذلك إلا الكفر والشرك ، وثمت نظائر لهذه الآيات يطول تعدادها[١٤٤].

هكذا يرى الأشاعرة أن الله يجوز أن يخلف وعيده لكنه صادق الوعد ، أما المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية فيذهبون إلى أن الله صادق في وعده ووعيده على السواء ، فلا يجوز أن يعفو عن أصحاب الكبائر ، وإنما هم خالدون في النار خلودا أبديا ، ويؤيدون مذهبهم بمثل قوله تعالى ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾ (الجن/٢٣) وقوله ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾ (النساء/٩٣) .

ويبين الباقلاني أن المراد في مثل هذه الأيات " العاصي الكافر الذي لا ايمان ولا حسنة معه ، لأن الله تعالى قد بين في آيات أخر أنه يدخل المؤمنين جنته ، ومن أتى بحسنة جازاه بعشر أمثالها ، وأنه يعطيه خيرا منها ويؤمنه من الفزع الأكبر ،

---

(١٤٤) التمهيد ، ص ٣٩٨ - ٤٠٤

ومن فزع يومئذ ، وأنه لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى ، ويجازى بالحسنة ، ويعفو عن السيئة ، وأن الحسنات يذهبن السيئات[١٤٥] ...

ولا شيء من الحسنات أولى أن يكون كذلك من الإيمان الذى يذهب بالكفر ويمحوه ... وإذا كان الفاسق الملى مؤمنا . على ما بيناه . وكان معه حسنات، أكبرها الإيمان ، وكانت له أعمال لا تضيع عليه ، وجب أنه ممن لم يرد بالخلود فى جهنم"[١٤٦].

وليس بمستحيل أن يريد الله عقاب الفاسق فى وقت ، واثابته فى وقت آخر ، كما أنه ليس بمحال أن يريد الإنسان عقاب ولده على ذنبه ، ويريد أيضا اثابته على عمله الجميل ، وحسن طاعته[١٤٧]. أى أن الباقلانى يرى أن الفاسق صاحب الكبيرة يجوز أن يدخل النار عقابا له على عصيانه ولكن سيخرج من النار بعد أن ينال العقاب ثم يدخل الجنة ، وليس هذا أمرا مستحيلا كما ظن المعتزلة[١٤٨] والزيدية[١٤٩] .

الشفاعة:

لا خلاف بين الأمة فى أن شفاعة النبى ﷺ ثابتة ، وإنما الخلاف فى أنها ثبتت لمن ؟ فعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين[١٥٠]، وعند الزيدية أيضا أن الشفاعة للتائبين ، وقد تكون أيضا فى الدرجات والزيادات ، ويحتجون بقوله تعالى فى الملائكة ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾ (الأنبياء/٢٨) ، وقوله ﴿ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ (المدثر/٤٨)[١٥١].

---

[١٤٥] راجع سور : النمل/٨ ، الطور/١٧ ، القمر/٥٤ ، الزخرف/٦٨، هود/١١٤، آل عمران/١٩٥ ، الزلزلة/٧

[١٤٦] التمهيد ، ص ٤٠٥ - ٤٠٧

[١٤٧] السابق ، ص ٤١١

[١٤٨] راجع : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ وما بعدها

[١٤٩] راجع : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٧٣ - ٧٥

[١٥٠] شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٨ ، ولكن الباقلانى يذهب إلى أن فريقا من المعتزلة أنكر الشفاعة جملة (التمهيد ، ص ٤٢٧)

[١٥١] الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ١٠٠ - ١٠١

وعند أهل السنة وعلماء السلف أن الشفاعة لأصحاب الكبائر من الأمة ويناصر الباقلانى عقيدة أهل السنة ، ومما يدل عنده على جواز الغفران لعصاة أهل الملة ، ما ورد من الأخبار الصحيحة فى اثبات شفاعة الرسول ﷺ فى أهل الكبائر نحو قوله "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" (أخرجه البخاري وأحمد بن حنبل) ، وقد روى خبر الشفاعة عن النبي ﷺ عدة صحابة[١٥٢].

والأخبار فى الشفاعة أكثر من أن يؤتى عليها ، وهى كلها متواترة على خروج الموحدين من النار بشفاعة الرسول ﷺ ، ولكن النفاة قد يعارضون هذه الأحاديث بما روى عن النبى ﷺ من أنه قال " لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى " ، لكن يقال لهم : هذه الرواية غير معروفة ولا ثابتة ، وحتى لو صحت يجب تأويلها ، فيذهب الباقلانى إلى أن المراد بذلك أن الكبائر الواقعة منهم ، كانت ردة بعد إسلام ، أو كفر بعد إيمان ويحتمل أن يكون أراد بقوله " أمتى " الذين كانوا من أمتى ثم ارتدوا ، ويحتمل أن يكون أراد أهل قرنى وعصرى الذين بعثت فيهم ، وبمثل هذا يؤول الباقلانى الأحاديث التى تفيد أن الخلود فى نار جهنم هو مصير من قتل نفسه، أو مدمن الخمر أو العاق لوالديه أو نحو ذلك[١٥٣].

ويبين الباقلانى تهافت رأى المعتزلة فى أن الشفاعة تقتصر على التائبين من أصحاب الكبائر ، إذ أن التائب من الكبيرة قد أزال عن نفسه العقاب بتوبته ، وصار عقابه عليها مع التوبة ظلما قبيحا ، فلا معنى للشفاعة فيمن هذه حاله.

ويبطل الباقلانى أيضا القول بأن الشفاعة تكون لزيادة فى النعيم والدرجات ، لأن الشفاعة التى ذكرها الله إنما هى شفاعة فى الغفران ، وليس فيها ذكر الزيادة في النعيم[١٥٤].

---

(١٥٢) راجع بعض هذه الروايات في التمهيد ، ص ٤١٥ وما بعدها

(١٥٣) التمهيد ، ص ٤١٨ - ٤٢١

(١٥٤) السابق ، ص ٤٢٨

المبحث الرابع

القـــــــدر

الله تعالى مريد لجميع الأفعال :

يؤكد الباقلاني عقيدة السلف في أن الارادة الإلهية مطلقة[155]، وأن الله مريد للطاعة والمعصية وسائر الحوادث ، لأنه تعالى قال في كتابه ﴿ فعال لما يريد ﴾ (هود/١٠٧ ، البروج/١٦) ، ولقوله تعالى ﴿ ولو شاء الله ما فعلوه ﴾ (الأنعام/١٣٧) ، وقوله ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ﴾ (يونس/٩٩) فأخبر أنه لو لم يرد منهم العصيان والتكذيب والخلاف ، لما كان ، ولا فعلوه ، وأنه لو شاء أن يؤمنوا جميعا لآمنوا[156].

ويرفض المعتزلة هذا الموقف ، فإن قالوا : فكيف يكون الله آمرا بما لا يريده،ويكون بذلك حكيما ؟ قيل لهم : هذا مما ورد به القرآن ، واتفق عليه سلف الأمة ، لأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح اسماعيل ، ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه.

فإن قالوا : وجدنا كل مريد للقبح والسفه سفيها عابثا ، فلو كان البارى تعالى مريدا للسفه ، لكان عابثا سفيها ، قيل لهم : فيجب على اعتلالكم أن يكون بإرادته الطاعة والصلاح والتقى مطيعا صالحا تقيا ، لأنه لم يوجد مريدا للطاعة إلا طائعا ، فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ، وإن أبوه أبطلوا سؤالهم[157].

---

[155] كان أحمد بن حنبل يقول عن الله " وأنه متى كان في ملكه ما لا يريده ، بطلت الربوبية " (العقيدة ، ص ١١٤)

[156] التمهيد ، ص ٣١٧ - ٣١٨

[157] السابق ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢

الكســـــب:

إن الإنسان مستطيع لكسبه ، لأنه يعرف من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه ، إذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده ، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه من المرض كحركة الارتعاش من الفالج وغير ذلك.

ولكن ما مصدر هذه القوة التي يستطيع بها الإنسان أن يكتسب أفعاله ؟ هل هي قدرة ذاتية له ؟ هل يستطيع بها الإنسان أن يكتسب أفعاله ؟ هل هي قدرة ذاتية له ؟ هل يستطيع أن يكتسب بنفسه ؟ يجب الباقلانى " لا، بل بقدرة تحدث له، والدليل على ذلك كونه قادرا على الحركة مرة ، وغير قادر عليها أخرى ، وعلى ما هو مثلها ومن جنسها مرة أخرى ".

إذن الاستطاعة صفة يخلقها الله للإنسان ليتم بها الفعل ، وهي ليست ثابتة دائمة تلازم الإنسان في جميع أوقاته ، بل تارة يكتشفها في نفسه ، وتارة أخرى يفتقدها ، إنها تكون مصاحبة للفعل ، وليست سابقة على الفعل كما يذهب المعتزلة .

إن الإنسان لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك ، وذلك لأمور منها :

أ - إن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى ، فلو وجد الفعل وهي معدومة ، لكان قد وجد بقدرة قد كانت وفنيت ، ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة ، وذلك محال.

ب - ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه ، وغير محتاج إليه في أن يعينه على الفعل ،ومحال أن يستغنى المخلوق عن معونة الله ، فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل.

ولكن هل يستطيع الإنسان بهذه القدرة المخلوقة له على فعل ما أن يقدر على ضده أو يقدر على تركه ؟ يجيب الباقلانى على هذا السؤال بالنفي ، " لأن الدليل قد قام على أن القدرة الواحدة المحدثة لا يصح أن يقدر القادر بها على مقدورين ، لا مثلين ولا مختلفين غيرين . ولا ضدين ، ولا خلافين ليس بضدين . فلو صح أن يقدر القادر منا على الفعل قبل حال حدوثه ، لم يجب أيضا أن يكون قادرا على تركه"[١٥٨].

---

[١٥٨] التمهيد ، ص ٣٢٣ - ٣٢٦ ، ص ٣٤٧

جواز تكليف ما لا يطاق:

يجوز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، والأدلة على ذلك ما يأتي:

١ - قوله تعالى ﴿ وكانوا لا يستطيعون سمعا ﴾ (الكهف/١٠١) ، والسمع ها هنا القبول باتفاق ، لأن الكفار قد كانوا يسمعون ما يؤمرون به وينهون عنه ، ويدركون دعوة الرسل .

٢ - ويدل على ذلك أيضا قوله ﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ﴾ (النساء/١٢٩) ، وقد أمر الله بالعدل بينهن وأوجبه مع إخباره أنا لا نستطيع ذلك .

٣ - ويدل على صحة ذلك ، وأنه عدل وحكمة من الله ، إخباره عمن أحسن الثناء عليهم والمدح لهم ، ممن رغبوا إليه في أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به ، فقال اخبارا عنهم ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (البقرة/٢٨٦) ، فلو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ، ولا يوجب عليهم من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة[١٥٩].

ولكن ما معنى قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ (البقرة/٢٨٦) وقوله ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ﴾ (الطلاق/٧) ؟ يجيب الباقلاني بقوله " المراد بذلك - والله أعلم - أنه لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ما وجد وتمكن منه دون ما لا تناله يده"[١٦٠].

وعلى الرغم من أن الآيتين السابقتين تتضمان حكما عاما ، وبخاصة أولاهما[١٦١]، فإن الباقلاني يصر - متابعا في ذلك شيخ المدرسة الأشعرية[١٦٢] - على أن يخرج المعنى من العموم إلى الخصوص بدون مبرر ، اللهم إلا مخالفة المعتزلة وحسب .

---

[١٥٩] التمهيد ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣

[١٦٠] السابق ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩

[١٦١] راجع هذه الآية وهي آخر آيات سورة البقرة

[١٦٢] راجع موقف أبي الحسن الأشعري : د.صبحي : في علم الكلام ، ص ٤٩٠ - ٤٩١

هدم نظريـة التـولد:

أثبت المعتزلة للإنسان ارادة حرة تجعله مسئولا عـن الأفعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الأفعال ما تقع بسببه ، وإن لم تكن باختياره ، والفعل الذى لا يقع من الإنسان باختياره يسمى الفعل المتولد ، وهو فعل ليس اراديا ، ويطلق لفظ التولد بمعنيين : أولهما الفعل غير المباشر الناجم عن فعل العبد كالألم المتولد عن الضرب والثاني : الفعل الذى وقع على سبيل الخطأ ، دون القصد إليه .

ويعد أبو الهذيل العلاف أول من تكلم فى التولد ، وأثار السـؤال الآتى : هل يمكن أن يعد الفعل المتولد فعلا يسأل عنه الإنسان كالأفعال الارادية المباشرة ؟ ولقد اختلفت اجابات رجال المعتزلة عن هذا السؤال[١٦٣]، وقد ذهب أكثرهم إلى أن الإنسان هو الفاعل لما تولد عنه.

وقد أنكر الباقلانى أن تكون الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى كسب على سبيل التولد ، فإن الألم الموجود عند الضرب ، والكسر الحادث عند الزج ، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، والألم واللذة الحادثين عند الحكة ، وما شابه ذلك من الحوادث ، إنما هى مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، وليست بكسب للعباد[١٦٤].

ويبرر المعتزلة نظريتهم فى الأفعال المتولدة ، وأنها أفعال العباد ، بقولهم: "الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب (أى أسباب وجود هذه الأفعال) ، وبمقدار قصد العبد إليها ، وبحسب قدرته عليها ، وكونها تابعة فى الوجود لأسبابها ، لأن الإنسان إذا أراد اليسير من ايلام غيره وحركته ، دفعه[*]دفعا يسيرا ، وضربه ضربا رفيقا ، وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ، ضربه الضرب الشديد ، فكان عند ذلك الألم الكثير ، وإذا قصد إلى ذهاب الحجر فى جهة منه ، دفعه فى تلك الجهة ولم يدفعه فى غيرها وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور ".

---

[١٦٣] راجع د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢١٤ - ٢١٦ ، ص ٢٩٢

[١٦٤] التمهيد ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥

[*] دفعه : ناقصة فى المطبوع ، والسياق يقتضيها

ولكى يقوض الباقلانى البنية الأساسية للمعتزلة يلجأ إلى هدم قانون العلية، فيقول : " لو أجرى (الله) العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب، بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الألم ، وشديده مولدا ليسيره ..."[165].

خلق أفعال العباد:

أولا : "الدليل على ذلك من جهة العقول":

١ - إن البارى ﷻ خالق لجميع أفعال العباد ، لأنه لو لم يقدر على فعل ما يكتسبه العبد ، لوجب عجزه تعالى عنه ، فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له .

٢ - ومما يدل أيضا على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد[**]

وليس يجوز أن يخلقها على الصفات التى هى عليها الجاهل بحقائقها ، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها . فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها ، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها ، فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها ، والقاصد إلى إيجادها[166].

ثانيا : "مما يدل على ذلك أيضا من القرآن":

١ - قوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ (الصافات/٩٦) ، فأخبر أنه خالق لنفس عملنا . فإن قال المعتزلة : ما أنكرتم أن يكون اراداته خلق الأصنام[*] التى عملوا

---

[165] التمهيد ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩

[**] ولكن هل جميع افعال العباد تقع على جهل منهم ؟ هل كان الباقلانى يجهل ما يفعله حين كتب مصنفاته ، ولم يكن يقصد إلى تأليفها ؟ ألم يكن من الأجدر به التمييز بين الأفعال الارادية وغير الارادية ، أفليس كلامه ينطبق على الأفعال غير الإرادية وحدها ؟

[166] التمهيد ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

[*] لقوله تعالى ﴿ أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعملون ﴾ (الصفات/٩٥٩٦)

فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام ، والأجسام لا يجوز أن تكون أعمالا للعباد على الحقيقة .

٢ - ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ (الروم/٢٢) . يريد تعالى باختلاف الألسن اختلاف اللغات والكلام بالألسن ، فلما كان كلامنا المختلف من آياته، وجب أن يكون خلقا له تعالى .

٣ - ويدل على ذلك أيضا قوله ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (الملك/١٣) ، يريد تعالى أن يقول : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟

٤ - ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض ﴾ (فاطر/٣) ، فنفى أن يكون خالقا غيره ، كما في قوله ﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ﴾ (النحل/٢٠) ، وقوله ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (الرعد/١٦) فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وعلومهم ، لكانوا قد خلقوا كخلقه ، وصنعوا كصنعه ، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك[١٦٧].

ويبطل الباقلاني قول المعتزلة : إن العباد يخلقون أفعالهم :

١ - فإن قالوا " لو كانت أفعالنا خلقا لله ، لكانت مقدورة لنا وله ، ولو كان ذلك كذلك ، لجاز أن نفعلها ويتركها هو ، أو نتركها ويفعلها ، فيكون الشيء الواحد مفعولا متروكا " .

ويرد عليهم الباقلاني بقوله " هذا باطل ، لأن الإنسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده ، فلا يجوز أن يتركه في حال قد وجد فيها ، ولا يجوز أيضا أن يتركه الله في تلك الحال ، لأنه هو الموجد له دون العبد الذى يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجودا"[١٦٨].

---

[١٦٧] التمهيد ، ص ٣٤٣ - ٣٤٥

[١٦٨] السابق ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦

وأما ابن تيمية فيبطل المذهبين جميعا : مذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة ، فيرفض التسليم بإمكان تعارض قدرة الله وقدرة العبد ، أو أن فعل العبد مقدور بين قادرين ، فهذا ممتنع عنده بل ما شاء الله وجوده يجعل العبد القادر عليه مريدا لوجوده ، فلا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب ، كما قال تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ (التكوير/٢٩) ، وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له[١٦٩].

٢ - فإن قال المعتزلة " الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد أن منها الظلم والجور والفساد ، فلو كان خالقا لها ، لكان بخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها ، فلما لم يجز ذلك ، صح ما قلناه".

يرد عليهم الباقلاني مبينا أنهم أقاموا حجتهم قياسا على الشاهد ، فقد لاحظوا أن فاعل الظلم والجور منا يكون ظالما جائرا ، ولكن الله تعالى ليس كذلك، وإنما يخلق الظلم والجور والسفه لغيره إلا لنفسه ، ولا في نفسه ، وهو تعالى غير مأخوذ بذلك ، إنه خالق دم الحيض الذى هو أذى كما أخبرنا ، ولكن هل يكون بذلك مؤذيا مفسدا لأن فاعل الفساد منا مفسد مؤذ ؟ إنه إذا كان اعتلال المعتزلة صحيحا ، فيجب أن يكون البارى بخلقه حركة غيره وموته وحياته وعلمه وجهله وصحته وسقمه ولونه ... متحركا ومتلونا وصحيحا وسقيما[١٧٠].

٣ - ويرد الباقلاني كذلك علي ما يحتج به المعتزلة القدرية في أن العباد يخلقون أفعالهم ، من آيات قرآنية مثل قوله تعالى ﴿ وتخلقون إفكا ﴾ (العنكبوت/١٧) ، وقوله ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى ﴾ (المائدة/١١٠) وغيرها[١٧١].

---

(١٦٩) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٨٤ - ٨٦

(١٧٠) التمهيد ، ص ٣٤٧ - ٣٤٨

(١٧١) التمهيد ، ص ٣٩٠

المبحث الخامس

مسائل الإيمان

أ - معنى الإيمان :

يعرض الباقلاني لمعنى الإيمان عند الأشاعرة ، فيقول : " فإن قال قائل : خبرونا ما الإيمان عندكم ؟ قلنا : الإيمان هو التصديق بالله تعالى ، وهو العلم .والتصديق يوجد بالقلب .

فإن قال : وما الدليل على ما قلتم ؟ قيل له : اجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان فى اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبى ﷺ هو التصديق ، لا يعرفون فى لغتهم إيمانا غير ذلك .

ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ (يوسف/١٧) ، أى ما أنت بمصدق لنا . ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ، أى لا يصدق بذلك . فوجب أن يكون الإيمان فى الشريعة هو الإيمان المعروف فى اللغة ، لأن الله ﷻ ما غير لسان العرب ولا قلبه ، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله ، وتوفرت دواعى الأمة على نقله ، ولغلب اضهاره واشهاره على طيه وكتمانه. وفى علمنا بأنه لم يفعل ذلك ، بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان فى الشرع هو الإيمان اللغوى .

ومما يدل على ذلك ويبينه قول الله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ (إبراهيم/٤) وقوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ (الزخرف/٣) فخبر أنه أنزل القرآن بلغه القوم وسمى الأشياء بتسمياتهم ، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة ... فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه ، دون سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات"[١٧٢].

---

(١٧٢) سنرى فيما بعد أن ابن حزم الظاهرى نقد أيضا معنى الإيمان عند الأشاعرة

وقد تعرض مفهوم الإيمان لدى الأشاعرة إلى نقد شديد من جانب شتى الطوائف[١٧٣]، ومن ذلك ما يلي:

أولا ـ نقد المعتزلة:

وجه شيخ المعتزلة في عصر الباقلاني ، أعني القاضي عبد الجبار نقدا شديدا لما ذهبت إليه الأشعرية من أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب ، وبين أن هذا القول فاسد من حيث الاعتقاد ، كما أنه خطأ من طريق اللغة العربية ، لأن التصديق هو قول القائل لغيره : صدقت ، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب ، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى ورسوله ، ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنا بأن يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف من القول ، وإنما بنى القوم (الأشاعرة) كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم[١٧٤].

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الذى يدل على أن لفظ " الإيمان " غير مبقى على الأصل اللغوى ، هو أنه لو كان كذلك ، لكان يجب إذا صدق المرء غيره ، أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمنا ، لأنه لم يصدر من جهة التصديق ، ولكان يجب أن لا يزول بالندم ، ولا يرتفع به.

إن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ، ولا وضعوا لها أسماء ، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضى ذلك . وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ، ولها آلات مختلفة ليس لها في اللغة أسماء تعرف بها ، ويقع التمييز بينها وبين غيرها ، فكما أن له أن يضع لكل واحد منها اسما ، بل الحكمة تقتضى ذلك ، كذلك ههنا ، فإن لفظ " مؤمن " من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع[١٧٥].

ثانيا ـ نقد السلف:

يتفق عالم السلف ابن تيمية مع القاضي عبد الجبار في نقد مذهب الأشاعرة في الإيمان ، وقد نقل ابن تيمية النص السابق من كتاب التمهيد للباقلاني ، في معنى الإيمان ، نقله كاملا نقلا حرفيا ـ دون تزيد أو تشويه ـ مراعيا الأمانة العلمية التى

---

(١٧٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٩

(١٧٤) السابق ، ص ٧٠٣ - ٧٠٤

(١٧٥) السابق ، ص ٧٠٣ - ٧٠٤

اشتهر بها ، ثم أخذ يفند كلام الباقلانى ، فى تحليل دقيق مستفيض ، مبينا أن مفهوم الأشاعرة للإيمان إنما هو مفهوم ناقص ، ويتلخص نقد ابن تيمية فيما يلى :

١ - ثمت نزاع فى أن الإيمان فى اللغة مرادف للتصديق(*)، أو أنه بمعنى الاقرار ، أى ليست هذه المسألة من المسلمات عند أهل اللغة ، ولم تكن موضع اجماع عندهم ، وإن قدر أن قال واحد أو اثنان : إن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، فليس هذا اجماعا .

غير أن أحد الأشاعرة ، وهو عبد القاهر البغدادى . على الرغم من أنه صرح بأن أصل الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وأن المؤمن بالله هو المصدق لله ، إلا أنه لم يقتصر على هذا المعنى وحده ، بل ذهب إلى أن لفظ المؤمن فى اللغة ، قد يكون مؤخوذا من الأمان ، فيقال : الله مؤمن أوليائه من العذاب(١٧٦).

ويرجح ابن تيمية هذا القرن الأخير ، فيذهب إلى أن أصل الإيمان مشتق من الأمن(١٧٧)، وهو إنما يستعمل فى خبر يؤتمن عليه المخبر ، كالأمر الغائب الذى يؤتمن عليه المخبر ، أما إذا اشترك اثنان فى معرفة شىء ، فيقال: صدق أحدهما صاحبه . ولا يقال : آمن له ، لأنه لم يكن غائبا عنه ائتمنه عليه ، فلفظ " الإيمان " يتضمن . مع التصديق . معنى الائتمان أو الأمانة ، كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق ، ولهذا قال إخوة يوسف لأبيهم : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ (يوسف/١٧) أى لا تقر بخبرنا ، ولا تثق به ، ولا تطمئن إليه ، ولو كنا صادقين ، لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك ، فلو صدقوا لم يأمن لهم .

ومما يثبت أن لفظ " الإيمان " ليس مرادفا للفظ " التصديق " فى المعنى أن " الإيمان " لم يقابل بلفظ " التكذيب " كما يقابل " التصديق " . فإنه من المعلوم فى اللغة أن كل مخبر يقال له : صدقت أو كذبت ، ولا يقال له : أنت مؤمن أو

(*) يجدر بالذكر أن الأمام أحمد بن حنبل كان يفسر قول موسى ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ (الأعراف /١٤٣) بأنه أول المصدقين ، وأما قول السحرة ﴿ أن كنا أول المؤمنين ﴾ (الشعراء /٥١) يعنى أول المصدقين بموسى من أهل مصر من القبط (الرد على الزنادقة والجهمية ـ عقائد السلف ، ص ٦٠)

(١٧٦) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨

(١٧٧) ابن تيمية : الإيمان ، ص ١٠٨

مكـذب، بـل المعـروف فـي مقابلـة " الإيمـان " لفـظ " الكفـر " ، والكفـر لا يختـص بالتكذيب فقط ، وإنما هو مخالفة ومعاداة وامتناع ، ومن ثم كان الإيمان تصديقا مع موافقة وموالاة وانقياد ، فلا يكفي مجرد التصديق[١٧٨].

٢ - لو سلمنا أن الإيمان فـي اللغة هـو التصديـق ، فـالتصديق يكـون بـالقلب واللسان وسائر الجوارح ، فمن أين تخصيصه بالتصديق القلبي ؟ فلـو أن رجـلا صـدق بأنه يعـذب فـي قـبره ، ولم يكـن فـي قلبه خـوف مـن ذلـك أصلا ، فـهل يسـمى مؤمنـا بعذاب القبر ؟ إنه لا يسمى مؤمنا به ، وكذلك لا يسمى مؤمنـا بالجنة والنـار إلا من رجا الجنة وخـاف من النـار ، كمـا لا يسـمى إبليس مؤمنـا بـالله ، وإن كـان مصدقـا بوجوده وبربوبيته ، فلا يوجد قط فـي كـلام العرب أن مـن علـم وجـود شـيء ممـا يخـاف ويرجـى ويجـب حبـه وتعظيمه ، وهـو مـع ذلـك لا يحبـه ، ولا يعظمـه ، ولا يخافه، ولا يرجوه ، بل يجحـد بـه ، إنهم لا يقولـون : هـو مؤمـن بـه ، بـل ولـو عرفـه بقلبه ، وكذب به بلسانه لم يقولوا : هو مصدق به ، ولو صدق به مع العمـل بخـلاف مقتضاه ، لم يقولوا : هو مؤمن به[١٧٩].

ومن جعل الإيمان يقتصر علـى تصديـق القلـب فقـط ، يلزمـه القـول : إن كـل كافر في النار ليس معه مـن التصديـق بـالله شيء ، لا مـع إبليس ولا مـع غـيره ، ولكـن الأمر بخلاف ذلك، فقد قال تعالى﴿ وسيق الذين كفـروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقـال لهم خزنتها ألم تـأتكم رسـل منـكم يتـلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكـم هـذا قـالوا بلى ولكـن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ (الزمر/٧١-٧٢) فقـد اعـترفوا بـأن الرسـل أتتهم ، وتلت عليهم أيات ربهم وأنذرتهم ، أى أنهم عرفوا الله ورسوله واليوم الآخر ، وهم مع ذلك فى الآخرة كفار[١٨٠]، ممـا يـدل على أن الإيمـان ليـس مجـرد معرفـة نظريـة دون تطبيق عملي، فإذا فقد العمل فقد الإيمان مصداقيتـه.

٣ - لو فرض أن الإيمان في اللغة هو التصديق ، فمن المعلوم أن الإيمان في الشرع - أي كمصطلح شرعي - أخص من الإيمان في اللغة ، فإن الله لم يأمرنا بإيمـان عـام غير مفسر ، بل بإيمان خاص محدد ، وصفه وبينه، كما بين أن الإيمان لابد فيه من

---

[١٧٨] السابق ، ص ٢٤٩ - ٢٥١

[١٧٩] السابق ، ص ١٠٨

[١٨٠] السابق ، ص ١١٠ - ١١٤

عمل مع التصديق . إن ألفاظ : الصلاة . والزكاة . والصيام . والحج . قد ضم الشارع إليها أعمالا محددة . فلا يكفي الرجوع إلى معانيها اللغوية لفهم معانيها الشرعية . وكذلك الإيمان . فقد بين الكتاب والسنة المراد بهذا اللفظ ، وأنه يتضمن العمل .

والتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، فإن هذه الأعمال من لوازم الإيمان التام . وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم . وقد كان السلف يقولون : ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب[١٨١].

ويورد ابن تيمية كثيرا من الآيات القرآنية لاثبات أن العمل دليل على مصداقية الإيمان مثل قوله تعالى ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوا أولياء ﴾ (المائدة/٨١) وقوله تعالى ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ﴾ (النساء/٦٥) فجعل الله هذه الأمور شرطا في ثبوت حكم الإيمان[١٨٢]، كما قال الرسول ﷺ "الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الأذى عن الطريق" (رواه الشيخان عن أبي هريرة).

وهكذا كان أئمة السلف يقولون : الإيمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان[١٨٣]. وهو يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية[١٨٤].

ب – معنى الكفر :

الكفر عند الباقلاني " هو ضد الإيمان ، وهو الجهل بالله ﷻ ، والتكذيب به، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهو كالمغطى للقلب عن معرفة الحق ، ومنه قول الشاعر : في ليلة كفر النجوم غمامها ، أى غطاها ، ومنه قولهم : زيد متكفر بسلاحه ... وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار"[١٨٥].

وسبق أن عرفنا أن الكفر إذا كان مجرد الجهل بالله أو انكاره لما صح وصف إبليس بالكفر ، ومن ثم يشمل الكفر العصيان.

---

(١٨١) السابق ، ص ١٢٨

(١٨٢) السابق ، ص ١٣٠

(١٨٣) السابق ، ص ١٢٤ – ١٢٥

(١٨٤) ابن تيمية : الواسطية ، ص ١٦

(١٨٥) التمهيد ، ص ٣٩٤

جـ - حكم الفاسق صاحب الكبيـرة:

ما حكم الفاسق من أهل ملتنا ؟ هل يسمى بإيمانه ، يجيب الباقلاني على ذلك بالإيجاب ، مؤكدا أن الفسق لا يضاد الإيمان ، لأن الشيئين إنما يتضادان في محل واحد ، والفسق يتعلق بعمل الجوارح ، فلا يضاد الإيمان الذى هو مجرد علم أو تصديق يوجد بالقلب . كما رأينا في معنى الإيمان . فثبت أن الفسق غير مضاد للعلم بالله والتصديق له ، وصح اجتماع الفسق مع الإيمان ، لأنهما غير متضادين[١٨٦].

د - الإيمـان بين الزيـادة والنقصـان:

كان أغلب الأشاعرة شافعية ، فتابعوا إمامهم الشافعي في القول بأن الإيمان يزيد وينقص . وهذا ما يؤكده الإيجي حيث يقرر أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان ، ويرد على القائلين بخلاف ذلك ، ذلك أن القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص يقتضي أن يكون إيمان النبي ﷺ وآحاد الأمة سواء ، وهذا باطل[١٨٧].

ويستدل الأشاعرة على القول بزيادة الإيمان ونقصانه بآيات قرآنية، كقوله تعالى ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا ﴾[١٨٨]، كما يستدلون بمثل حديث الرسول ﷺ عن أبى هريرة " الإيمان بضع وستون شعبة ، والحياء شعبة من الإيمان " (البخارى : باب الإيمان ، حديث رقم٨) .

ولكن من الأشاعرة من أنكر زيادة الإيمان ونقصانه كإمام الحرمين الجويني والفخر الرازى الذى قال " الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص ، لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، هذا لا يقبل التفاوت ، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان[١٨٩].

وسنرى في الباب القادم أن الماتريدية تابعت إمامهم أبا حنيفة في القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

---

[١٨٦] السابق ، ص ٣٩٥ - ٣٩٧

[١٨٧] المواقف ، ص ٣٨٨

[١٨٨] آل عمران / ١٧٣ ، وكذلك الأنفال / ٢ ، التوبة / ٢٤ ، الأحزاب/ ٢٢، الفتح/ ٤

[١٨٩] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٣٤٩

الباب الثالث

الماتريدية

تمهيـــد

الفصـل الأول : أبـو منصـور المـاتريدى ونشـأة الماتريدية

الفصل الثانى : منهج الماتريدية

الفصل الثالث : مذهب الماتريدية ، وفيه خمسة مباحـث:

المبحث الأول : الإلهيات

المبحث الثانى : النبوات

المبحث الثالث : الأخرويات

المبحث الرابع : القضاء والقدر

المبحث الخامس : مسائل الإيمان

الماتريدية

تمهيد :

اغفال المؤرخين ذكر مؤسس الماتريدية :

يلاحظ الباحثون المعاصرون[1] أن مؤسس الماتريدية أبا منصور الماتريدي، لم يحظ هو ولا فرقته باهتمام مؤلفي الملل والنحل ، أو المؤرخين ، أو كتاب الطبقات والتراجم والأنساب ، فقد أهمل ذكره معاصره أبو الحسن الأشعري في " مقالات الإسلاميين " ، والبغدادي في " الفرق بين الفرق " ، والشهرستاني في "الملل والنحل"، والاسفراييني في "التبصير"، وفخر الدين الرازي في " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ". وإذا انتقلنا من هؤلاء الكتاب الأشاعرة إلى ابن حزم الظاهري لم نعثر في كتابه الضخم " الفصل " على أية اشارة إلى الماتريدي أوالماتريدية .

وكذلك أغفل ذكر الماتريدي والماتريدية المؤرخون وأصحاب التراجم من أمثال ابن الأثير(ت.سنة ٦٣٠) في " الكامل " ، وابن خلكان (ت.سنة ٦٨١) في "وفيات الأعيان " ، والذهبي (ت.سنة٧٤٨) في " السير " ، و" العبر " ، و" الميزان " ، وابن شاكر (ت.سنة ٧٦٤) في " فوات الوفيات " ، والصفدي (ت . سنة ٧٦٤) في "الوافي بالوفيات " ، وابن كثير (ت.سنة ٧٧٤) في" البداية والنهاية " والسيوطي (ت.سنة ٩١١) ، والداوودي (ت.سنة ٩٤٥) في طبقاتهما للمفسرين ، مع أن الماتريدي يعد من المفسرين ، حيث أن له تفسيرا معروفا بعنوان " تأويلات أهل السنة" . وابن العماد (ت.سنة ١٠٨٩) في " شذرات الذهب " ، والنواب صديق ابن حسن (ت.سنة ١٣٠٧) في " أبجد العلوم".

---

[1] مثل الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه : في الفلسفة الإسلامية: ٥٦/٢ - ٥٧، وتابعه الدكتور فتح الله خليف في مقدمته لكتاب الماتريدي : التوحيد ، ص ١٠ ، الشمس الأفغاني : عداء الماتريدية للعقيدة السلفية : ١ / ٢١٦ - ٢١٩ ، أحمد الحربي، ص ٧٩ - ٨٢

كما تخلو الاشارة إلى الماتريدى فى كتب الجرح والتعديل ، وأسماء الرجال ، ومعاجم البلدان مثل " معجم ما استعجم " للبكرى (ت.سنة ٤٨٧) ، و"معجم البلدان " للحموى (ت.سنة ٦٢٦) ، و " آثار البلاد " للقزوينى (ت.سنة ٦٨٢) ، و "الروض المعطار " للحميرى (ت.سنة ٧٢٧) ، و " مراصد الاطلاع " لصفى الدين البغدادى (ت.سنة ٧٣٩) .

ولا توجد للماتريدى ترجمة فى كتاب " الأنساب " للسمعانى (ت.سنة ٥٦٢)، و " اللباب " لابن الأثير (ت.سنة ٦٣٠) ، ولم يذكره أيضا أصحاب الفهارس كابن النديم (ت٣٨٠) فى " الفهرست " ، وابن عطية (ت.سنة ٥٤١) فى " الفهرس " ، وابن خير الإشبيلى (ت.سنة ٥٧٥) فى " الفهرست " ، والكنانى (ت.سنة ١٣٨٢) فى "فهرس الفهارس " ، وأهمل ذكره كذلك فى معاجم النحاة والأدباء واللغويين والقراء.

أما كتب طبقات الحنفية فقد وردت فيها ترجمات مقتضبة لأبى منصور الماتريدى ، من حيث أنه من العلماء الأحناف ، فلا تتجاوز ترجمته فى هذه الكتب عدة سطور مثال ذلك ما نجده فى كتاب " الجواهر المضية فى طبقات الحنفية " لمؤلفه عبد القادر بن محمد القرشى الحنفى (ت.سنة ٧٧٥) . وممن ترجم أيضا ترجمة موجزة للماتريدى قاسم بن قطلوبغا الحنفى (ت.سنة ٨٧٩) فى كتابه " تاج التراجم فى طبقات الحنفية " ، وأبو الحسنات اللكنوى (ت.سنة ١٣٠٤) فى " الفوائد البهية " .

لماذا أغفل ذكر الماتريدى وفرقته ؟

١ - يرجح بعض الباحثين[٢] اهمال المؤرخين للماتريدى والماتريدية إلى بعدهم عن بغداد عاصمة الخلافة فى ذلك الوقت ، وعدم ارتحال مؤسس الماتريدية إلى المراكز العلمية فى العالم الإسلامى كمكة والمدينة وبغداد ودمشق وغيرها ، إذ أنه لو زار هذه البلاد ، والتقى علماءها ، لاشتهر وذاع صيته .

غير أن هذا العامل الجغرافى وحده ، لا يكفى . فى نظرى . لتبرير اغفال المؤرخين للماتريدى وفرقته ، إذ لم يمتنع المؤرخون الإسلاميون عن الكتابة عن أصحاب الفرق المختلفة ورجال المذاهب الكبيرة بسبب تباعد البلدان . ألم يكتب

---

[٢] كالدكتور خليف فى مقدمته ص ١٠ لكتاب التوحيد للماتريدى ، وأحمد الحربى: الماتريدية ، ص ٨٣-٨٤

ابن حزم الأندلسي . وهو في أقصى الغرب . عن شخصيات ومذاهب إسلامية وغير إسلامية ، انتشرت في أقصى الشرق كمذهب براهمة الهند ؟ أفلا نجد في المصادر المختلفة ترجمات لكثير من الأعلام الذين عاشوا فيما وراء النهر ، حيث نشأ الماتريدي وأكثر رجال الماتريدية ؟

على أية حال فإن كان للبعد الجغرافي من أثر ، فهو سبب ثانوي ، يتعين علينا البحث عما هو أكثر منه أهمية في تعليل مسألة عدم عناية أكثر المؤرخين بالماتريدي ورجال فرقته .

٢ – كان عدم مساندة الماتريدية . في نشأتها الأولى . بقوة سياسية[٣]، ونفوذ الحكام، من أهم عوامل اهمالها ، وعدم الالتفات إليها ، بخلاف الفرق الشهيرة ، التي عني بمؤسسيها وأهم رجالها ، فقد كان من أهم أسباب شهرة المعتزلة تدعيم الدولة العباسية لها بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة في عهود المأمون والمعتصم والواثق . أما الأشعرية فقد دعمتها عدة دول ، كالدولة الأيوبية والغزنونية ودولة السلاجقة ودولة الموحدين ، وأما الزيدية فقد قامت لها دولة في اليمن قرابة الألف عام ، وكان للإمامية الإثنا عشرية دول على مر التاريخ ، وتقوم لهم حاليا دولة في إيران ، ولا يزال الاهتمام بالكتابة عن الإباضية ورجالها حتى اليوم بسبب تدعيم سلطنة عمان لها بخلاف سائر فرق الخوارج.

٣ – تأخر عهد تأليف الحنفية في طبقات علماء مذهبهم ، إذ أن أول كتاب ألف في طبقات الحنفية ، كان في القرن الثامن ، أي بعد أربعة قرون من وفاة مؤسس الماتريدية الحنفي المذهب ، وهو كتاب " الجواهر المضية " من تصنيف عبد القادر القرشي المتوفى سنة ٧٧٥ هـ[٤].

٤ – لقد علمنا التاريخ أنه في الغالب لا يفسح مجالا كبيرا لذوي النزعات التلفيقية ، ولا نريد الآن أن نصادر على المطلوب ، فنصدر أحكاما عامة على الماتريدية قبل دراسة أصولها الإيمانية ، ولكن إذا تبين بعد الدراسة، أنها مذهب تلفيقي[٥]، وأنها

---

[٣] أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ٨٣

[٤] السابق ، ص ٨٤

[٥] وربما إلى مثل هذا المعنى أراد علامة اليمن صالح المقبلي (ت.سنة١١٠٨هـ) حين أشار إلى الفرقتين الرئيسيتين : المعتزلة والأشعرية،

تجمع عقائدها من أهل السنة تارة ، ومن المعتزلة تارة أخرى ، عندئذ يتضح أن النزعة التلفيقية من أهم أسباب نسيان المؤرخين ، أو تناسيهم لهذه الفرقة ومؤسسها .

وأغلب الظن أن الماتريدى لو كان قد نصر المذهب السنى الخالص ، والتزم جميع عقائده وأصوله ، ولم يبتعد عن بعض مبادئه ، ولم يخالف منهجه ، لكان قد ظفر بتأييد من جاء بعده من مؤرخى أهل السنة والجماعة ، وذاع صيته بينهم ، مهما كان موقعه الجغرافى ، كما أنه لو كان معتزليا خالصا لحظى أيضا بالشهرة بسبب نقد أهل السنة له ، فضلا عن شهرته بين رجال المعتزلة وطبقاتهم .

* * *

(=)وتبين له من البحث فى عقائد الماتريدية "أنهم معتزلة فى مهمات الدين ، بل فى محمود مسائلهم إلا الكسب،وهم أشعرية فى مسائل الرؤية وخلق الأفعال وغير ذلك،فليس لهم استقلال عن الفريقين يعتد به"(صالح المقبلى:العلم الشامخ،ص٦-٧)

الفصل الأول

أبو منصور الماتريدى ونشأة الماتريدية

الماتريدى : حياته ، وشيوخه :

تنسب الماتريدية إلى مؤسسها الإمام أبى منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، ولد فى قرية ماتريد أو ماتريت ، احدى قرى سمرقند ، فى بلاد ماوراء النهر[٦]، وكانت تحت حكم الدولة السامانية (سقطت عام ٣٨٩) ، وكان الملوك السامانيون يهتمون بالعلم والعلماء ، ويحرصون على تأسيس المكتبات العامرة بالكتب النفيسة النادرة[٧].

والمصادر التى تترجم للماتريدى[٨] تمدنا بمعلومات شحيحة عن حياة الرجل ، فلم يذكر لنا أحد ممن ترجموا للماتريدى سنة مولده ، ولكن يرجح الباحثون أنه ولد حوالى سنة ٢٣٨ ، لأن أحد شيوخه وهو محمد بن مقاتل الرازى توفى سنة ٢٤٨ ، ومن غير المحتمل أن يكون عمره أقل من عشر سنوات حين وفاة

---

(٦) نهر جيحون ، وحديثا يسمى نهر آمودريا ، وعرفت بلاد ما وراء فيما بعد باسم تركستان ، وعرفت تحت حكم الاتحاد السوفيتى السابق باسم جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية ، وتتكون من خمس جمهوريات ، وهى أوزبكستان ، وقازاقستان ، وتركمانستان ، وطاجيكستان ، وقرغيزستان .

(٧) مثل مكتبة السلطان نوح بن منصور السامانى الذى عالجه من مرضه ابن سينا، فكافأه السلطان بالسماح له بالاطلاع على ما تحتويه مكتبته من كتب ، فأبدى ابن سينا اعجابه الشديد بحسن ترتيبها وتنسيقها فضلا عن اعجابه بما تتضمنه من كتب قيمة . (راجع سيرة ابن سينا فى تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى)

(٨) راجع هذه المصادر لدى الشمس الأفغانى : ١/٢٠٩-٢١٠ هامش ١ ، أحمد الحربى ، ص ٩٣-٩٤ هامش ١

شيخه ، ويشكك الشمس الأفغاني في كون الرازي المذكور شيخا للماتريدي ، ويرى أن الأولى أن يكون ميلاده في سنة ٢٥٨ لأن من الثابت أن أحد شيوخ الماتريدي هو نصير بن يحي البلخي ، المتوفى سنة ٢٦٨[٩].

ويكاد يجمع المترجمون للماتريدي أنه توفي سنة ٣٣٣ ، وإن قيل أن وفاته كانت سنة ٣٣٢ أو سنة ٣٣٦ ، ولكن الأول هو الأرجح ، ودفن في سمرقند .

تتلمذ الماتريدي على أئمة علماء عصره من الفقهاء الحنفية ، ويذكر محقق كتاب التوحيد للماتريدي أنه قرأ عليهم مؤلفات أبي حنيفة . ولكن هذا القول مجرد تخمين ، إذ لا تحدثنا المصادر عن تفاصيل حياة الماتريدي ، فلا ندري كيف نشأ ؟ وكيف تعلم ؟ وإنما وردت الاشارة إلى أربعة من شيوخ الماتريدي ، وهم: محمد بن مقاتل الرازي (ت.سنة ٢٤٨) المارذكره . وأبو نصر العياضي ، وأبو بكر أحمد بن اسحق الجوزجاني (ت.سنة ٢٠٠) ، ونصير بن يحي البلخي (ت.سنة ٢٦٨).

مصنفـــاتـــه:

صنف الماتريدي كثيرا من التصانيف في شتى المجالات ، وأهم المجالات التي للماتريدي مؤلفات[١٠] فيها هي:

أ ـ في التفسير :

للماتريدي كتاب في التفسير بعنوان " تأويلات أهل السنة " أو " تأويلات القرآن " ، ذكره معظم من ترجموا للماتريدي ، ويثني عليه الماتريدية ويعظمونه ، وقد وصل إلينا هذا الكتاب كاملا ، ونسخه الخطية متعددة ، وحققه دكتور إبراهيم عوضين . والسيد عوضين ، ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٠ م . ويشمل هذا الجزء تفسير سورة الفاتحة ، ونصف سورة البقرة ، ثم قام الدكتور محمد مستفيض الرحمن بتحقيق جزء من الكتاب يشتمل على تفسير سورة الفاتحة وسورة

---

(٩) الشمس الأفغاني : عداء الماتريدية للعقيدة السلفية : ٢١٣/١

(١٠) عن مؤلفاته راجع :د.محمد أيوب علي : عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، ص٣٥ ، الشمس الأفغاني :عداء الماتريدية للعقيدة السلفية : ٢٣٤/١-٢٣٦ . وقد حصر هذا الباحثان مؤلفات الماتريدي في ١٣ مؤلفا ، وزاد عليها أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ١٠٩-١١٤

البقرة كلها ، ونشرته وزارة الأوقاف والشئون الدينية في بغداد سنة ١٩٨٣م . ويقع هذا الجزء في حوالي سبعمائة صفحة .

وذكر حاجي خليفة صاحب " كشف الظنون " كتابا آخر بعنوان " تأويلات الماتريدية في بيان أصول السنة وأصول التوحيد " ، ووصفه بقوله : " وهي ما أخذ منه أصحابه المبرزين تلقفا ، ولهذا كان أسهل تناولا من كتبه ، جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي "، والجزء الأول من هذا الكتاب موجود في مكتبة خدا بخش في الهند ، وقد اطلع عليه الدكتور محمد أيوب علي ، وتبين له أن الكتاب إنما هو شرح لتفسير الماتريدي ، والشارح هو علاء الدين السمرقندي[١١].

ب . في علم الكلام والرد على فرق المخالفين:

للماتريدي عدة مؤلفات في علم الكلام والرد على فرق المخالفين ، منها ما صح نسبه إليه ، ومنها ما هو منحول عليه ، ومعظمها مفقود ، وبيانها على النحو التالي:

١ - كتاب التوحيد : ويعد المصدر الأول لمعرفتنا بالماتريدية وأصولها الإيمانية ، وحققه دكتور فتح الله خليف ، وطبعه مرارا ، ومنها نشرة دار الجامعات المصرية بالأسكندرية ، سنة ١٩٨٢م . ويتسم اسلوب الكتاب بالغموض في كثير من الأحيان.

٢ - كتاب المقالات: مفقود .

٣ - رد كتاب أوائل الأدلة للكعبي (المعتزلي): مفقود .

٤ - رد كتاب الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي(المعتزلي،المتوفى سنة٣٠٠): مفقود .

٥ - رد كتاب وعيد الفساق للكعبي: مفقود .

٦ - رد كتاب تهذيب الجدل للكعبي: مفقود .

٧ - بيان وهم المعتزلة: مفقود .

٨ - رد كتاب الإمامة لبعض الروافض: مفقود .

٩ - الرد على القرامطة: مفقود .

---

[١١] عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، ص ٢٨٠ - ٢٨١

١٠ - أصول الدين أو رسالة فى الإيمان ذكرها أبو المعين النسفى فى التمهيد: مفقودة

ومن الكتب المنحولة عليه :

١ - شرح الفقه الأكبر : وهو من المؤلفات المنسوبة إليه ، وقد نفى صحة نسبته إليه المستشرق الهولندى فنسنك Wensinck فى كتابه : The Muslim Greed والكوثرى فى مقدمة كتابه "العالم والمتعلم"، وأبو زهرة فى كتابه " تاريخ المذاهب الإسلامية " ، والأرجح أن مؤلفه أحد تلاميذ الماتريدى ، وهو أبو الليث السمرقندى (ت.سنة ٣٧٣) .

٢ - رسالة في العقيدة : ذكرها إسماعيل البغدادى فى " هداية العارفين " ، وفؤاد سزكين فى " تاريخ التراث العربى " ، وذكر أنها طبعت فى أنقرة سنة ١٩٥٣م . ولتاج الدين السبكى شرح لهذه الرسالة بعنوان " السيف المشهور فى شرح عقيدة أبى منصور " وقد شكك السبكى فى صحة نسبة هذه الرسالة إلى الماتريدى .

جـ - فى أصول الفقه :

للماتريدى كتابان فى علم أصول الفقه ، وهما:

١ - " مآخذ الشرائع " مفقود

٢ - " الجـــدل " مفقود

تلاميذه وأتباعه :

أسس الماتريدى مدرسة كلامية فى بلاد ماوراء النهر وما حولها سميت باسمه ، وتخرجت فى مدرسته أجيال متصلة من التلاميذ والأتباع ، يبالغون فى الثناء على شيخهم ، ويشيدون بعلو منزلته ، ويوضحون مذهبه ، وينقحون منهجه .

(أ) ونعرف من تلاميذه المباشرين[١٢] خمسة، هم:

١ - أبو القسم إسحق بن محمد المعروف بالحكيم السمرقندى:

أخذ الفقه والكلام عن أبى منصور الماتريدى . وأخذ التصوف من مشايخ بلخ ، وتولى قضاء سمرقند ، وتوفى سنة ٣٤٢ ، ومن مؤلفاته المطبوعة : كتاب " الرد

---

[١٢] راجع : أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ١٠٤ - ١٠٨ ، الشمس الأفغانى: عداء الماتريدية: ١ / ٢٢٧ - ٢٣١ وكذلك د. على عبد الفتاح المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

علـى أصحـاب الهـوى " المسـمى باسـم " السـواد الأعظـم " ، طبـع مـرارا بـبـولاق وإستانبول ، وكذلك له رسالة " في الإيمان جزء من العمل أم لا ؟ ومركب أم لا ؟ " طبعت في استانبول سنة ١٢٨٨هـ .

٢ - أبو الحسن على الرستغفني :

نسبة إلى رستغفن احدى قرى سمرقند ، وكان من كبـار مشايخـها ، ومـن أصحاب المـاتريدى الكبـار . لـه كتـاب " ارشـاد المهتـدى " ، وكتـاب " الزوائـد والفوائد فى أنـواع العلـوم " ، وكتاب " الارشاد فى أصول الدين " ، وكتاب " فى الخلاف " ، و " فتاوى الرستغفنى " ، و " الأسئلة والأجوبة بيان السنة والجماعة " . ولعل الكتابين الأخيريـن مجرد اسمين لكتاب واحد ، وكذلك ربما كـان " ارشاد المهتدى " و " الارشاد فى أصول الدين " كتاب واحد .

٣ - أبو محمد عبد الكريم البزدوى :

نسبة إلى بزدة أو بزدوة ، تفقه على أبى منصور الماتريدى ، وبرع فى الفقه ، وتوفى سنة ٣٩٠ .

٤ - أبو عبد الرحمن بن أبى الليث البخارى :

أخذ عن أبى منصور الماتريدى الكلام والفقه .

٥ - أبو أحمد بن أبى نصر العياضى :

كان جـده أبو نصر العياضى أحد شيوخ المـاتريدى ، كما سبقت الاشارة ، وقد نبغ أبو أحمد فى الفقه ، وأثنى عليه الحكيم السمرقندى .

(ب) وأما أشهر رجال الماتريدية على مر القرون ، فهم كثيرون ، نذكر منهم ما يلى :

١ - أبو اليسر البزدوى :

ولد سنة ٤٢١ ، وتلقى العلم . فيما يرجح . على يد أبيه عن جـده عبد الكريم البزدوى تلميذ الماتريدى السالف الذكر ، له تصانيف كثيرة فى الأصول والفروع ، ومنها كتابه " أصول الدين " قام بتحقيقه المستشرق هـانز بيترلنس ، وطبع بالقاهرة ، ونشره الحلبى سنة ١٣٨٣هـ . وتتلمذ على أبى اليسر البزدوى جم غفير من التلاميذ ، منهم نجم الدين عمر النسفى ، وتوفى أبو اليسر سنة ٤٩٣ .

٢ - أبو المعين النسفى :

نسبـة إلى نسف ، وهى مدينة كبيرة بـين جيحـون وسمرقنـد ، وهـو مـن أهـم أعيان الماتريدية ولد عام ٤٣٨ ، وتوفى سنة ٥٠٨ ، وترك مؤلفات كثيرة ، وصلنا منها :

"تبصرة الأدلة " وتوجد منه عدة نسخ خطية[١٣]، وهو المصدر الثاني لمعرفة العقيدة الماتريدية بعد كتاب التوحيد للماتريدى . ولأبى المعين النسفى كتاب "بحر الكلام" مطبوع ، وعليه شرح غاية المرام لبدر الدين القدسي ، وكتاب " التمهيد لقواعد التوحيد " طبع بتحقيق دكتور عبد الحي قابيل ، ومن مؤلفات أبي المعين المفقودة: " شرح الجامع الكبير للشيباني " ، و " ايضاح المحجة لكون العقل حجة"، و " مناهج الأئمة".

٣ – نجم الدين عمر النسفي :

ولد في نسف سنة ٤٦١ أو ٤٦٢ ، وتوفى بسمرقند سنة ٥٣٧ ، قيل إن تصانيفه بلغت المائة ، أهمها " العقائد النسفية " ، وهو يخطى بمنزلة كبيرة ، واتخذه الأزهر من المصادر الأساسية منذ زمن بعيد إلي يومنا هذا ، وعكف عليه الماتريدية فألفوا حوله أكثر من مائة كتاب ما بين شروح ، وشروح للشروح، وحواشي ، وحواشي على الحواشي . ومن أشهر شروحه شرح التفتازاني . وطبع المتن والشرح مرارا . ومن مؤلفات نجم الدين عمر النسفي أيضا كتاب " القند في علماء سمرقند " من عشرين جزءا ، وتوجد منه نسخ خطية[١٤].

٤ – سراج الدين على بن عثمان الأوشي الفرغاني :

توفي سنة ٥٦٩ ، وله " بدء الأمالي " ، وهو قصيدة اهتمت بها الماتريدية من بعده اهتمام كبيرا ، وعليها عدة شروح أهمها شرح الملا على القاري (ت.سنة١٠١٤) بعنوان " ضوء المعالي شرح بدء الأمالي " ، طبعت مرارا .

٥ – نور الدين أحمد بن محمد الصابوني :

نسبة إلي عمل الصابون أو بيعه ، توفي سنة ٥٨٠ ودفن في بخاري ، واعتمد كثيرا على كتاب " تبصرة الأدلة " ، ومن مؤلفاته المطبوعة بتحقيق دكتور فتح الله خليف " الهداية في علم الكلام " . وكان الصابوني يتصدى لمناظرة الفخر الرازي (ت.سنة٦٠٦) ، فله عدة مناظرات معه ، ولا يذكر الرازي من الماتريدية سوى

---

[١٣] كان تحقيق هذا الكتاب موضوع رسالة الدكتوراه لصديقنا الدكتور السيد محمد الأنور الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر ، ونرجو أن يطبعه قريبا

[١٤] بارتولد: تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي ، ص ٧٩، ٨٥٨، نقلا عن أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ١٢٢ هـ١

الصابونى . وللصابونى مؤلفات مفقودة مثل : " المغنى فى أصول الدين " ، " الهداية فى علم الكلام " ، " الكفاية شرح الهداية " وغيرها .

٦ - شمس الدين أبو عمر محمد بن أبى بكر الرازى :

صاحب مختار الصحاح (توفى سنة ٦٦٠ أو ٦٦٦) ، له " هداية الاعتقاد فى شرح بدء الأمالى " و " شرح الهداية على منظومة بدء الأمالى " ، ومنه نسخة بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٨٨ / ٢٤٠ .

٧ - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى :

توفى سنة ٧١٠ ، وكان من كبار أعيان الماتريدية ، ومن مؤلفاته : " عمدة عقائد أهل السنة " ، بتحقيق المستشرق كيورتن ، وطبع فى لندن ، سنة ١٨٤٣ م. و"الاعتماد شرح عمدة العقائد " أو " اعتماد الاعتقاد " ، وهو شرح للكتاب السابق ، وقد قام بعض الماتريدية بشرح هذا الشرح ، وله أيضا كتب فى التفسير ، والفقه ، وأصوله .

٨ - عبد القادر القرشى :

توفى سنة ٧٧٥ ، وهو مؤلف أول كتاب فى طبقات الحنفية ، أعنى "الجواهر المضية " السالف الذكر ، ومن كتبه فى عقيدة الماتريدية : " العقيدة فى التوحيد " ، و " الارشاد " وهو شرح كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة ، وشرح كتاب تجريد العقائد لنصير الدين الطوسى (ت.سنة ٦٧٢) ، وشرح الوصية لأبى حنيفة .

٩ - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى :

توفى سنة ٧٩٢ ، قيل إنه شافعى المذهب ، وهذا خطأ فهو حنفى المذهب ماتريدى العقيدة ، وهو صاحب الكتاب الشهير " شرح العقائد النسفية " ، وله أيضا عدة كتب أخرى فى علم الكلام ، منها " مقاصد الطالبين فى علم أصول الدين"، وحوالى عشرة شروح . وطبع فى الأستانة سنة ١٢٧٧هـ . فى جزئين ، وغير ذلك .

١٠ - الكمال بن الهمام :

ولد سنة ٧٨٨ أو ٧٩٠ فى سيواس ، وهى مدينة فى آسيا الصغرى ، وانتقل مع أسرته إلى الإسكندرية حيث عاش فيها طفولته ، وتتلمذ على فقيه الإسكندرية عبد الرحمن العكبرى ، ثم ارتحل إلى القاهرة سنة ٨١٣ طلبا للمزيد من العلم ، كما سافر إلى حلب والقدس والحجاز ، وتوفى بالقاهرة سنة ٨٦١ . ومن مؤلفاته فى العقيدة كتاب " المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة " ، وقد رتب هذا الكتاب وبوبه على

الرسالة القدسية لأبى حامد الغزالى . وطبع مرارا ، وهو من أهم مصادر العقيدة الماتريدية ، ومعرفة ما بينها وبين الأشعرية من اتفاق واختلاف ، وله فى الفقه كتاب فتح القدير ، وطبع عدة مرات ، وله رسائل فى أصول الفقه وعلوم اللغة .

١١ – أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبُغا :

توفى سنة ٨٧٩ ، وكان تلميذا للكمال بن الهمام ، وله " شرح المسايرة " لشيخه ابن الهمام ، مطبوع مع المتن .

١٢ – ملا على القارى :

لقب كذلك لحسن ترتيله للقرآن الكريم ، واتقانه للقراءات ، ولد بمدينة هراة بخراسان ، ثم رحل إلى مكة ، وتتلمذ على علمائها ، واستقر بها حتى وفاته سنة ١٠١٤ هـ . وترك مصنفات عديدة بلغت ١٤٨ مصنفا فى مختلف العلوم والفنون كالتفسير ، والقراءات ، والحديث ، والفقه ، وعلم الكلام ، والتصوف ، والطبقات ، والتراجم ، واللغة ، ومن مؤلفاته المطبوعة " مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح " نشرته المكتبة الإمدادية بالباكستان[١٥].

الماتريدية اليوم :

بلغت الماتريدية أوج قوتها بتدعيم الدولة العثمانية (٧٠٠ – ١٣٠٠ هـ.) لها ، إذ كانت دولة حنفية الفروع ، ماتريدية العقيدة ، فنشطت حركة تأليف الكتب الكلامية على المذهب الماتريدى ، ومن تركيا انتشرت العقيدة الماتريدية شرقا وغربا، فكانت الهند من أهم مراكزها ، منذ أن حكمها الملوك السامانيون قديما ،

---

[١٥] راجع : أحمد الحربى : الماتريدية ، الفصل الثانى وعنوانه : أشهر رجال الماتريدية ، وعرض فيه ستة رجال . أما الشمس الأفغانى فقد تتبع شخصيات الماتريدية قرنا قرنا منذ القرن الرابع حيث عاش مؤسس الفرقة حتى القرن الرابع عشر ، فقدم ١٣٧ شخصية آخرهم الأستاذ محمد زاهد الكوثرى (توفى سنة ١٣٧١هـ= ١٩٥٠م.) وتتضمن قائمته شخصيات لم يثبت أنها ماتريدية العقيدة ، فقد ذكر فيمن ذكر : " الدكتور فتح الله خليف الماتريدى و ... الدكتور على عبد الفتاح المغربى الماتريدى " (عداد الماتريدية : ١ / ٣٨٣)

ولكن قويت الماتريدية وانتشرت في العصر الحديث بعد أن اعتنقها الديوبندية ، وهي جماعة قوية ذات نشاط ديني كبير ، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى جامعة ديوبند التي أسسها سنة ١٢٨٣هـ . الشيخ محمد قاسم النانوتوي (توفي سنة ١٢٩٧هـ.) . فكانت هذه الجماعة ذات الشعب المتعددة ، ومن أهم عوامل نشر عقائد الماتريدية في الهند الكبرى (بمعناها المتسع السابق الذي يشمل حاليا الباكستان وبنغلاديش) وما جاورها من بلاد الأفغان والصين[١٦].

وكان للماتريدية تأثير كبير في مصر ، وكان الأزهر الشريف ولا يزال يهتم بتدريس الماتريدية وكتبها مثل شرح العقائد النسفية كما سبقت الاشارة ، وقيل إن الاستاذ الإمام محمد عبده كان ماتريديا[١٧].

بل وقد بالغ بعض الباحثين حتى صرح بأن الماتريدية اليوم تمثل عقيدة الغالبية العظمى من المسلمين ، فقال الدكتور محمد أيوب علي : " إن مذهب الأشعري ، وإن كان له أكبر أثر على عقيدة جمهور المسلمين ، وكان قد تغلب على الماتريدية في الأيام الماضية ، فإن الماتريدية قد أصبحت اليوم . كما يبدو لنا . أكثر منه تأثيرا على جمهور علماء أهل السنة "[١٨]، ومن الواضح أن في هذا القول غلو ومبالغة.

* * *

---

[١٦] الشمس الأفغاني: عداء الماتريدية : ١ / ٢٦٤ وما بعدها ، وكذلك ٣ / ٣٠٢ وما بعدها

[١٧] راجع الماتريدي : التوحيد ، مقدمة المحقق ، ص ١٠

[١٨] د.محمد أيوب علي : عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، ص ٤٧٩ – ٤٨٠

الفصل الثانى

منهج الماتريدية

- اختلاف الباحثين حول منهج الماتريدية ومكانتهم بين الفرق
- المصنفون فى المقارنة بين الماتريدية والأشعرية
- عدم التعويل على التقليد
- مصدر تلقى العقيدة : العقل والنقل
- التأويل والتفويض
- المجاز اللغوى فى القرآن والحديث
- عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد فى العقيدة
- الحسن والقبح العقليان

منهج الماتريدية

اختلاف الباحثين حول منهج الماتريدية ومكانتهم بين الفرق :

اختلف الباحثون في حقيقة منهج الماتريدية ، ومذهبهم العقدي ، ومكانتهم بين الفرق المختلفة : هل هي شعبة من شعب أهل السنة والجماعة ؟ وهل هي موافقة للأشعرية ؟ أم هي وسط بين الأشعرية والمعتزلة ؟ أم هي أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشعرية ؟

١ - يقول الدكتور إبراهيم مدكور : " الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة "[١].

٢ - ويؤكد هذا القول الدكتور علي عبد الفتاح المغربي ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه " إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية "[٢].

٣ - أما الشمس السلفي الأفغاني فيقرر أن أهل السنة والجماعة هم السلف ومن تابعهم من الأئمة ورجال المذهب السلفي وحدهم ، أما الماتريدية فهم والأشاعرة مخالفون لأهل السنة والجماعة مخالفة تامة . وجعل عنوان كتابه " عداء الماتريدية للعقيدة السلفية "[٣]. فأخرج الماتريدية من دائرة أهل السنة ، ووحد بينها وبين الأشعرية في المنهج والمذهب.

٤ - وأما الدكتور فتح الله خليف فيؤكد انتماء الماتريدية الكامل لمذهب أهل السنة والجماعة وأعلن أن الماتريدي والأشعري " يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في

---

[١] د.مدكور : في الفلسفة الإسلامية : ٢/٥٦

[٢] طبع بالقاهرة ، ونشرته مكتبة وهبة ، ١٩٨٥

[٣] وهو رسالته للماجستير ، وطبعه في ثلاثة مجلدات ضخمة ، وكان يمكن أن يطبعه في مجلد واحد صغير ، لو أنه استبعد من كتابه أمرين : أحدهما السجع المتكلف، والعبارات الرجراجة ، والتكرار الممل . والآخر سيل الشتائم والسباب التي جعلت من كتابه أحدث موسوعة في ألفاظ الهجاء والقدح وتوزيع ألقاب الكفر والالحاد والجاسوسية على الناس

الكوثرى : إن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدثين ، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة صادقا"[٩].

٨ - وأما الدكتور محمود قاسم ، فقد قال عن الماتريدية : " وهى فى رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة"[١٠]. ثم قال: "إن مسألة الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة الحقيقى الوحيد ، إنما هو مسألة المنزلة بين المنزلتين"[١١].

٩ - وبخلاف ذلك تماما قال أحمد أمين : " ونحن لو دققنا النظر فى الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، وجدنا لون الاعتزال أظهر فى الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعرى للمعتزلة عهدا طويلا"[١٢].

١٠ - ونذكر أخيرا قول الدكتور جلال موسى: "فإذا كان الخلاف بين الماتريدية والاشعرية يكاد يكون لفظيا في أغلب المسائل ، وفى أهمها ، خلاف لا يوجب نسبة الماتريدى إلى المعتزلة ، كما حاول الدكتور قاسم ، ففى مقدمة كتابه عن ابن رشد يبذل الدكتور قاسم أقصى جهده لينسب الماتريدى إلى المعتزلة ويبعده عن الأشاعرة ، فقد أخطأالدكتور قاسم فى فهم مذهب الماتريدية والأشاعرة ... ولو أنه أنصف الأشاعرة والماتريدية لما نسب الماتريدى إلى المعتزلة اطلاقا"[١٣].

---

[٩] محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية : ١ / ١٧٦ - ١٧٨

[١٠] ابن رشد: مناهج الأدلة ، مقدمة د.قاسم ، ص ١٨ - ١٩

[١١] السابق ، المقدمة ، ص ١٢٨

[١٢] أحمد أمين: ظهر الإسلام : ٤ / ٩٥

[١٣] د.جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨

التراجم والباحثين المحدثين قد تصدوا لمعالجة ما بين الفرقتين من أوجه اتفاق واختلاف ، بل وأفرد بعضهم مصنفات خاصة لهذه المسألة ، كما سنبين فيما يلي .

المصنفون في المقارنة بين الماتريدية والأشعرية :

اهتم كثير من الكتاب بمسألة المقارنة بين الماتريدية والأشعرية ، بغرض الكشف عما بين الفرقتين من وجوه الاتفاق والاختلاف ، ونذكر منهم[١٥] ما يأتي:

١ - تاج الدين السبكي:

في كتابه " طبقات الشافعية الكبرى " قال : تصفحت كتب الحنفية (أي الماتريدية) فوجدت جميع المسائل التي بيننا (أي الأشاعرة) وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة ، منها معنوي : ست مسائل ، والباقي لفظي " ثم قال " ولي قصيدة نونية ، جمعت فيها هذه المسائل " ، وعلى هذه القصيدة كتبت عدة شروح.

٢ - كمال الدين البياضي:

حصر المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية في خمسين مسألة ، وذكر أن الخلاف بينهما معنوي ، أي ليس مجرد خلاف لفظي ، ولذا يعد كتابه " اشارات المرام " من أهم المصادر في معرفة الخلاف بين الفرقتين.

٣ - عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده :

وضع رسالة بعنوان " نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد " . وذكر المؤلف في هذه

---

[١٥] راجع أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ٤٩٤ وما بعدها ، وقدم الشمس الأفغاني قائمة بأسماء المؤرخين والباحثين الإسلاميين والمستشرقين ممـا بينوا هذه المسألة (عداء الماتريدية : ١ / ٣٨١ - ٣٨٤) وأشار إلى ذلك عالم اليمن صالح المقبلي (ت.سنة ١١٠٨هـ.) في كتابه العلم الشامخ ، ص ٦ وما بعدها ، وقد تقدم تلميذي الدكتور إبراهيم مرزوق برسالته للدكتوراه من كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٩٤ ، وكان موضوعها " أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية ... مع تحقيق مخطوطة شرح منظومة السبكي في الخلافيات بين الاساعرة والماتريدية تأليف نور الدين الشيرازي (ت.سنة ٧٧١هـ .) "

الرسالة أربعين مسألة خلافية ، وفصل القول فيها ، وطبع الكتاب بالمطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧هـ .

٤ - الحسن بن عبد المحسن الشهير بأبي عذبة :

ألف كتابه " الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية " ذكر فيه ثلاث عشرة مسألة متابعا فيه السبكي .

٥ - مؤلف مجهول :

من أعيان القرن الحادى عشر ، له رسالة بعنوان " قرة العين في جمع البين ". ذكر فيها عشرين مسألة خلافية بين الفرقتين .

٦ - عبد الله بن عثمان الشهير بمستحى زادة (ت.سنة ١١٥٠هـ.) :

كتب رسالة بعنوان " خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية " ، مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٣٤٤١ج ، واختصرها عمر بن حسين الآمدى (ت.سنة ١٢٠٠هـ.) فى رسالة مخطوطة بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ، برقم ٢٤٤٩ .

٧ - خالد بن أحمد النقشبندى (ت.سنة ١٢٤٢هـ.)

شيخ الطريقة النقشبندية له رسالة " العقد الجوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى " ، مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٣٢٥ علم الكلام / طلعت (ونسخ أخرى) ، وقد اقتصر فى هذه الرسالة على بحث مسألة الكسب عند الأشعرى والماتريدى .

٨ - الشيخ عمر الهاتفى الفاروقى :

له رسالة مخطوطة بالمكتبة الأزهرية برقم ٥٣٩٧/٣٩٣ ، عنوانها " فى الفرق بين الأشعرية والماتريدية " .

٩ - محمد الزبيدى :

فى كتابه " اتحاف السادة المتقين " ، عرض للمسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية ، وتأثر بالسبكى فى هذا الصدد .

تنبيه :

لعل الصفحات القادمة تلقى بعض الضوء على ما بين الماتريدية وبين كل من السلفية والأشعرية والمعتزلة من وجوه اتفاق واختلاف فى المنهج والمذهب .

عدم التعويل على التقليد :

يستهل الماتريدى كتابه " التوحيد " بالتنبيه على واقع المسلمين ، وأنهم مختلفون فى مذاهبهم الدينية ، ولكنهم - على الرغم من ذلك - يتفقون على أمرين: أحدهما أن الذى عليه كل أحد منهم هو حق ، والذى عليه غيره باطل ، والثانى أن كلا منهم له سلف يقلد .

ثم يقول الماتريدى : " إن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده"، أى أن التقليد لايؤتمن الركون إليه ، لأن من يتخذ التقليد منهجا يعول عليه ، ينتهى به إلى عقائد قد تكون مضادة للعقائد التى انتهى إليها مقلد آخر ، إذن فليس التقليد منهجا صحيحا لمعرفة الحقائق اليقينية الموثوق فيها .

فالتقليد " ليس فيه سوى كثرة العدد " وكثرة عدد المقلدين لا تنهض دليلا على صحة الاعتقاد عند الماتريدى ، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن يقولون بأحد الاعتقادات الحجة والبرهان على صحته واثبات صدقه(١٦).

وهكذا شارك الماتريدى علماء السنة والمعتزلة والزيدية فى حملاتهم على التقليد وذمه ، ودحض مزاعم دعاته من أمثال الشيعة الإمامية كالاثنى عشرية والإسماعيلية ، ومعظم طوائف الصوفية .

مصدر تلقى العقيدة : العقل والنقل :

يبحث الماتريدى فى مصادر المعرفة الإنسانية ، فيحصرها فى ثلاثة مصادر، إذ يقول : " السبيل التى يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء : العيان ، والأخبار، والنظر "(١٧) . فأما العيان فالمراد به المعرفة الحسية ، وأهمها الرؤية البصرية بالعين، وأما الأخبار فهى المعرفة السمعية أو النقل ، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية .

ويختص كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة بادراك موضوعاته وحدها ، فلا يمكن لأحدها أن يدرك موضوعات مصدر آخر ، فمن أراد أن يدرك مسألة عقلية بالحس فقد أراد محالا " لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس ، فهو كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر ، وبين الألوان بالسمع ، وكذا كل معروف بحس .

---

(١٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣

(١٧) السابق ، ص ٧

أحب أن يعقل ذلك بغيره ، فيقصر عنه عقله . فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس ، فأراد الوصول إليه بها ، لم يسعه عقله"[18].

وتحتل المعرفة الدينية أعلى منزلة ، لأن الدين ضرورى للناس جميعا " إذ لابد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه ، وأصل يلزمهم الفزع إليه"[19].

إذن ينبغى البحث فى المصادر تستمد منها المعرفة الدينية . وهى تنحصر فى مصدرين فقط من المصادر الثلاثة السابقة . يقول الماتريدى : " أصل ما يعرف به الدين ... وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل"[20].

ويبين الماتريدى أهمية المصدر الأول لتلقى العلوم الدينية ، وهو النقل أو الخبر . فهو المصدر الوحيد لما هو متاح للإنسان من معرفة عالم الغيب ، وعليه وحده يعول فيما غاب عن الإنسان من علم لا يبلغه بالحس أو بالعقل ، لذلك " لزم قبول أخبار الرسل ، إذ لاخبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك ، فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة"[21].

والاقتصار على هذا النص أو أمثاله ، والاكتفاء بالوقوف عند ظاهره ، ربما كان السبب الذى دفع بعض الباحثين إلى القول بأن " الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة " ، أو خيل إلى بعضهم أن " الماتريدى إمام أهل السنة والجماعة " ، لأن النص السابق يدل على أن مؤسس الماتريدية ارتضى منهج أهل السنة والجماعة القائم على تقديم السمع أو النقل على العقل، وأنه خالف المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل.

ولكننا نلفت الأنظار إلى ضرورة الأخذ فى الاعتبار الأمور الآتية :

أولا : ليست العبرة بما يعلنه المفكر من قواعد منهجية ،بل ينبغى النظر فى مدى تطبيقه لهذه القواعد النظرية . فمن المألوف أن نجد كثيرا من المتكلمين والفلاسفة والصوفية عند تقرير مذاهبهم يخالفون ما أعلنوه من أصول منهجية، ولا يلتزمونها عند التطبيق ، وهذا ما سوف نلاحظه عندما نستعرض مذهب

---

(18) السابق ، ص ٣٢

(19) السابق ، ص ٤

(20) نفس الصفحة

(21) السابق ، ص ٧ – ٨

ولا يجوز أن يقال : إن الله يأمر العبد بما لا يفهم . فما من شيء يأمر الله به ، إلا وقد جعل تعالى لفهم ذلك سبيلا ، ولكن جهات الأصول مختلفة ، فتعلم إما بالنظر والفكر ، وإما بخطاب السمع"[٢٢].

ثالثا : وكما غلا الأشاعرة من بعد الأشعرى فى النزعة العقلية ، فكذلك غلا الماتريدية من بعد الماتريدى فى العقل غلو المعتزلة ، بل أيضا غلو الفلاسفة من أمثال ابن سينا . وإن كان الانصاف يقتضى ألا نسارع فى التعميم ، فكان من بين متأخرى الماتريدية من أثنى على أهل السنة والجماعة ، وامتدح منهجهم ، كالقاضى كمال الدين البياضى (١٠٩٨هـ) ، فقد أشاد بهم " لأنهم السواد الأعظم ، المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة ، المتفقون فى أصول العقائد ، الآخذون لها عن المحكمات دون مجرد العقول كالمعتزلة ، ومن يحذو حذوهم ، لأن جعل العقل موجبا ينزع إلى التشريع ، دون المنقول من غير الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ..."[٢٣].

ويقول ماتريدى آخر من نفس القرن الحادى عشر ، وهو الملا على القارى (ت١٠١٤هـ) " ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذى هو الأصل ، وإن كانت مما يستقل فيه العقل ، وإلا فعلم اثبات الصانع ، وعلمه وقدرته لا تتوقف . من حيث ذاتها . على الكتاب والسنة ، ولكنها تتوقف عليها من حيث الاعتداد بها ، لأن هذه المباحث إذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة ، كانت بمنزلة العلم الإلهى للفلاسفة ، لاعبرة بها على ما ذكره المحققون"[٢٤].

ولكن من بين الماتريدية أيضا من جعل العقل حجة يستدل بها قبل ورود الشرع . قال صاحب نثر اللآلى: "قد صرح غير واحد من علماء الحنفية (يريد الماتريدية) بأن العقل حجة من حجج الله تعالى ، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع ، وعليه فيكون ارسال الرسل ، وانزال الكتب تتمة للدين من بيان ما لا تهتدى

---

[٢٢] السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٧

[٢٣] اشارات المرام، ص٥٢، نقلا عن الشمس الأفغاني: عداء الماتريدية: ٢/٦٤

[٢٤] شرح الفقه الأكبر ، ص ١٧ ، نقلا عن السابق : ٢ / ٦٥

أو تؤول تأويلات مناسبة ، موافقة لما عليه الأدلة العقلية"[27].

فما المراد بكل من التأويل والتفويض عند الماتريدية؟.

أولا ـ التـــأويــــل :

لغة من آل الشيء ، يؤول ، بمعنى : يرجع ويصير ، ويطلق كمصطلح ويراد به ثلاثة معان : الأول والثاني معتمدان لدى مفسري أهل السنة الخلص ، والثالث غير مقبول لديهم ، وإنما يعتمد عليه المتكلمون ، والمعاني الثلاثة هي:

١ - التأويل بمعنى التفسير ، أي تفسير ألفاظ القرآن الكريم ، وبيان معانيها ، كما في قول الرسول ﷺ في دعائه لابن عباس : " اللهم فقهه في الدين ، وعلمه تأويله " (رواه أحمد ، والطبراني في الكبير والحاكم في المستدرك وغيرهم) .

٢ - والتأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كحدوث المخبر عنه ووقوعه في وقته الخاص ، كما في قول يوسف عليه السلام فيما يحكيه عنه الله تعالى ﴿ يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا ﴾ (يوسف/١٠٠) ، وقوله تعالى ﴿يوم يأتي تأويله ﴾ (الأعراف/٥٣) .

٣ - والتأويل عند المتكلمين كالماتريدية هو صرف ظاهر اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى يحتمله . والتأويل بهذا المفهوم يختلف عن التفسير .

فيستهل أبو منصور الماتريدي كتابه " تأويلات أهل السنة " مبينا الفرق بين التفسير والتأويل ، فيقول : " التفسير للصحابة ﷺ ، والتأويل للفقهاء " . ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن ، ومنه قيل : " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس) ، لأنه فيما فسر يشهد على الله به .

أما التأويل فهو بيان منتهى الأمر ، مأخوذ من آل يؤول ، أي يرجع وهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه ، ولا يقع التشديد في التأويل مثل ما يقع في التفسير، اذ ليس في التأويل الشهادة على الله ، لأن المتأول لا يقول : أراد الله به كذا . ولكنه يقول : يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه ، " فالتفسير ذو وجه واحد والتأويل ذو وجوه"[28].

---

[27] شرح العقائد النسفية ، ص ٤٢

[28] تأويلات أهل السنة ، ص ٥ - ٦

ولكن متى يجب اللجوء إلى التأويل . بهذا المفهوم الأخير . وعدم الاقتصار على التفسير ؟

يذهب الماتريدية إلى وجوب التأويل عندما تتعارض النصوص الشرعية مع الأدلة العقلية ، كما في مسألة الصفات الإلهية . فيقول أبو المعين النسفي : " إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة المروية ، التي يوهم ظاهرها التشبيه ، وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزئا ، كانت كلها محتملة لمعاني وراء الظاهر ، والحجج المعقولة ... غير محتملة ، والعقول من أسباب المعارف ، وهي حجة الله تعالى ، وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها ... اثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة ، وهي كلها حجج الله تعالى ، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل ... والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه ... فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا"[٢٩].

وفي موضع آخر يقول أبو المعين النسفي : " إن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى ... فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه ..."[٣٠].

ويذهب بعض متأخري الماتريدية إلى أنه إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة ، فما بال الكتاب والسنة مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك ؟ والاجابة: "إنه لما كان التنزيه من الجهة مما تقصر عنه عقول العامة ، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس بجهة ، كان الأنسب في خطاباتهم ، والأقرب إلى اصطلاحهم ، والأليق بدعوتهم

---

[٢٩] تبصرة الأدلة مخطوط ، لوحة ٧٧ - ٧٨ ، التمهيد ، ص ١٩ ، نقلا عن الحربي : الماتريدية ، ص ١٦٢ - ١٦٣

[٣٠] تبصرة الأدلة : ل ١١٠ وما بعدها ، التمهيد ، ص ١٩ ، نقلا عن الحربي ، ١٦٣

إلى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه ، وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث"[٣١].

ثانيا ـ التفويـــــض :

لغة معناه التوقف وعدم الحكم . يقال : فوض إليه الأمر ، أي رده إليه ، وجعله الحاكم فيه ، ومنه قوله تعالى عن مؤمن آل فرعون ﴿ وأفوض أمري إلى الله ﴾ (غافر/٤٤) .

والتفويض في مفهوم السلف لا يتعلق باثبات الصفات الإلهية وإنما يختص بمعرفة كيفيتها ، كما يدل على ذلك قول الإمام مالك " الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والسؤال عنه (أي عن الكيف) بدعة ، والإيمان به واجب " . وبما أن الكيف مجهول ، فيجب تفويض علمه إلى الله تعالى .

والتفويض عند الماتريدية يتجاوز معرفة الكيف ، ولا يقتصر عليه ، وإنما يمتد ليشمل المعنى أيضا ، وهو يتعلق بالآيات المتشابهات ، فيجب عندهم التوقف عن الحكم فيها ، وعدم محاولة معرفة معانيها، لأن هذه المعرفة غير متاحة للإنسان في الحياة الدنيا . يقول ابن الهمام عن المتشابهات : " وحكم المتشابه انقطاع رجاء المراد منه في هذه الدار"[٣٢].

فالمفوض يجعل من الآيات المتشابهات بمنزلة فواتح السور : ألم ، طسم ، كهيعص ، الخ . فيقال عند قرأتها: الله أعلم بمرادها .

وهكذا يتبين أن كلا من التفويض والتأويل ضد للأخر . فالتأويل يعتمد العقل ويخالف النص ، والتفويض يعطل العقل ويتجاهل معاني الألفاظ التي فسرها الرسول ﷺ والصحابة . وهذان الضدان هما الخياران المتاحان في منهج الماتريدية. يقول أبو المعين النسفي " وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قررنا : فإما أن نؤمن

---

[٣١] التفتازاني ، وكذلك شرح المقاصد : ٢ / ٥٠، اشارات المرام، ص ١٩٨، نقلا عن الشمس الأفغاني : عداء الماتريدية : ٢ / ٢٦١ قارن ذلك بما قاله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد ، تحقيق د.سليمان دنيا. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م . ص ٤٤-٥١

[٣٢] شرح المقاصد : ٢ / ٥٠ ، نقلا عن عداء الماتريدية : ٢ / ١٢٨

بتنزيلها ، ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأمة ، وعلماء الملة . وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ، ولا يناقض الآية المحكمة..."[٣٣].

وعن الآيات المتشابهات ، يقول نور الدين الصابوني : " لأهل السنة (يريد الماتريدية) فيها طريقان : أحدهما : قبولها ، وتصديقها ، وتفويض تأويلها إلى الله ، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه وهو طريق سلفنا الصالح . والثاني : قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى موافقا لاستعمال أهل اللسان من غير قطع بكونه مراد الله تعالى"[٣٤].

وليس للتأويل ولا للتفويض عند الماتريدية قانون ثابت يبين متى يجوز التأويل . ومتى يجوز التفويض ، فالماتريدى يعتمد التأويل فى بعض النصوص ، ويجزم بتأويله إياها ، والماتريدية من بعده اختلفوا ، فمنهم من رجح التأويل ، ومنهم من رجح التفويض ، ومنهم من أجاز الأمرين .

قال أبو المعين النسفي : " اختلف مشايخنا رحمهم الله ، منهم من قال فى هذه الآيات (آيات الصفات الخبرية) أنها متشابهة ، نعتقد فيها أن لا وجه لاجرائها على ظواهرها ... ولا نشتغل بتأويلها ، ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق ... ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معانى مختلفة سوى ظاهرها ، ويقولون : نعلم أن المراد بعض ما يحتمل بها الألفاظ من المعانى التى لا تكون منافية للتوحيد والقدم ، ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد ، وتعيين بعض المعانى ... " .

ويرى ابن الهمام جواز التأويل عندما تدعو إليه الحاجة ، بينما يرى ابن قطلوبغا أن التفويض أليق بالعوام ، والتأويل أليق بأهل النظر والاستدلال[٣٥].

---

[٣٣] التمهيد لقواعد التوحيد : ١ / ٦ ، نقلا عن عداء الماتريدية : ٢ / ١٢٧

[٣٤] البداية ، ص ٤٨ ، العمدة : ٦ / ب ، نقلا عن السابق : ٢ / ١٢٧ - ١٢٨

[٣٥] - تبصرة الأدلة ، ل ١٠ - ١١ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ١٦٤، وكذلك : عبد الرحمن دمشقية : شبهات أهل الفتنة . طبع لبنان ، دار الجارى، ص ٢٢٥ - ٢٢٨

المحاز اللغوى فى القرآن والحديث:

كان المنهج العقلى لدى المعتزلة يقتضى تاويلهم للآيات المتشابهات التى يوهم التشبيه والتجسيم ، واستند المعتزلة فى التأويل إلى بلاغة اللغة العربية وما تتضمنه من المجاز والاستعارة والكناية[٣٦]، فألفاظ اللغة إما أنها تستخدم للدلالة على معانيها الحقيقية ، وإما أنها تستعمل على سبيل المجاز . وحذا الماتريدية حذو المعتزلة ، فقال ابن الهمام : " المجاز واقع فى اللغة والقرآن والحديث"[٣٧].

وذهب الماتريدية إلى أن نصوص القرآن والأحاديث المثبتة للصفات الخبرية ، لم ترد للدلالة على معانيها الحقيقية ، وإنما جاءت على سبيل المجاز . قال أحمد بن حسن البياضى (ت.سنة ١٠٩٨هـ) : " لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية ، لمنع البراهين القطعية (أى العقلية) ، ولم يجز ابطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية ، تحمل على المجاز ..."[٣٨].

عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد فى العقيدة:

أخبار الآحاد يراد بها الأحاديث النبوية التى لم تستكمل شروط الأحاديث المتواترة أو المشهورة ، بل هى أحاديث رواها واحد أو اثنان .

وقد خالف الماتريدية منهج أهل السنة فى هذه المسألة ، وتابعوا منهج المعتزلة[٣٩]، فأخبار الآحاد عند الفرقتين ظنية لا تفيد اليقين ، ويقتصر التعويل عليها فى المسائل العملية ، أى فى الفقه ، وهو علم الفروع ، أما فى أصول الدين وموضوعه العقائد . فلا يحتج بأخبار الآحاد ، وإذا وردت مخالفة لأحكام العقل ، فإما أن تؤول بما لا يتعارض مع العقل ، وإما أن يفوض مرادها .

وصرح الماتريدى بأن خبر الواحد لا يوجب العلم . لأنه لم يبلغ مرتبة الخبر المتواتر الذى يوجب العلم ، ولكنه يوجب العمل به[٤٠].

---

[٣٦] د.أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٢٩ - ١٣٠

[٣٧] التحرير ، ص ١٦٨ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ١٥٥

[٣٨] اشارات المرام ، ص ١٨٩ ، نقلا عن الحربى ، ص ١٥٦

[٣٩] راجع القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٣

[٤٠] التوحيد ، ص ٨ - ٩

وقال الناصرى : " خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم ، وقال فى موضع آخر " ولا تبنى العقائد على أخبار الآحاد ، لأنها لا توجب العلم يقينا"[٤١].

وقال التفتازانى : " إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه ، لا يفيد إلا الظن فى باب الاعتقادات"[٤٢].

الحسن والقبح العقليان :

يتفق الماتريدية مع المعتزلة فى مسألة التحسين والتقبيح ، إذ يجمع الفرقتين الاتفاق على أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة ، بينما يخالف كل منهما الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهى ، وينكرون أن تكون للعقل البشرى قدرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح . وقد وصف ابن تيمية موقف الأشاعرة هذا بأنه بدعة لم يقل بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها[٤٣].

أما الماتريدى فإنه يقول : " فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم ، وجعل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم ، وما يحمد حسنا ، وعظم فى أذهانهم ايثار القبيح على الحسن ، والرغبة فيما يذم على ما يحمد ، دعاهم على ما عليه ركبوا ، وما به أكرموا ، إلى ايثار أمر على أمر، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم ... ورغبت (عقولهم) فى محاسن الأعمال ، ومكارم الأخلاق باختيار ما حسن من الأعمال ، واجتناب ما قبح من ذلك".

ولكن الإنسان بما ركب فى طبعه من ميل إلى الملذات والشهوات ، قد لا يستجيب إلى ما يدله عقله عليه، "فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح". ويرى الماتريدى أن علاج مثل هذا الإنسان الذى اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه ، ومحاولة تغيير السلوك الذى ألفه ، إنما يكون " بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه"[٤٤].

* * *

---

[٤١] النور اللامع ، ل ١٤ ، ل ٩٩ - ١٠٠ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ١٧٨

[٤٢] شرح العقائد النسفية ، ص ١٣٨ - ١٣٩

[٤٣] الرد على المنطقيين ، ص ٤٢١

[٤٤] الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٢١ - ٢٢٣

الفصل الثالث

مذهب الماتريدية

- المبحث الأول: الإلهيات :

- المطلب الأول: معرفة الله وأدلة وجوده
- المطلب الثاني: الوحدانية
- المطلب الثالث: نفى التشبيه والتجسيم (التنزيه)
- المطلب الرابع: الأسماء والصفات:

أ - أسماء الله

ب - صفات الله

صلة الذات بالصفات

صفات الذات وصفات الفعل

- المطلب الخامس: كلام الله
- المطلب السادس: تأويل الصفات الخبرية
- المطلب السابع: رؤية الله
- المطلب الثامن: الحكمة فى أفعال الله:

أ - اثبات الحكمة لا يستلزم وجوب الصلاح والأصلح

ب - الحسن والقبح العقليان

مذهب الماتريدية

المبحث الأول

الإلهيات

المطلب الأول

معرفة الله وأدلة وجوده

معرفة الله واجبة بالعقل :

ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، خلافا للأشاعرة الذين أعلنوا أن معرفته ﷻ إنما هى واجبة بالشرع ، وأنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل ورود السمع ، لقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (الإسراء/١٥) وقوله تعالى ﴿ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا ﴾ (القصص/٥٩) .

أما الماتريدية فقد أوجبوا معرفة الله تعالى بالعقل ، قبل ورود السمع ، إذ قال أبو المعين النسفى : " من لم يبلغه الوحى ، وهو عاقل ، ولم يعرف ربه : هل يكون معذورا أم لا ؟ عندنا : لا يكون معذورا ، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا"[1].

أدلة وجود الله

سلك الماتريدى فى البرهنة على وجود البارى مسلك معظم المتكلمين . على اختلاف فرقهم . وكذلك الكندى أول فلاسفة الإسلام ، فقد أثبتوا حدوث العالم توطئة لاثبات وجود البارى . يقول الماتريدى " من أنكر الصانع فيتكلم أولا معه فى حدوث العالم ، وحاجته إلى محدث ، فإذا ثبت حدث العالم ، فحينئذ يتكلم فى اثبات الصانع ووحدانيته"[2].

---

[1] بحر الكلام ، ص ١٤٠ ، نقلا عن أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ١٤٧

[2] الماتريدى : تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٢

واثبات حدوث العالم ، إنما يتم . لدى الماتريدى . من خلال مصادر المعرفة الثلاثة . وهى عنده . كما عرفنا . الخبر ، والحس ، والاستدلال العقلى .

أولا . طريق الخبر :

حمل الدكتور محمود قاسم . رحمه الله . حملة شديدة على الماتريدى ، وبخاصة فى برهنته على وجود الله ، بدليل أطلق الدكتور قاسم عليه اسم " دليل الأشياء الحية وغير الحية " ، وقد صاغ الدكتور قاسم دليل الماتريدى الصياغة المنطقية الآتية :

* الأحياء جميعها حادثة .
* الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية .
* النتيجة : جميع الأشياء غير الحية حادثة .

وأعترض الدكتور قاسم على هذه النتيجة ، وبين أننا هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، لذلك فإن النتيجة الصحيحة هى :

* بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية .

ويتساءل : فأى صلة إذن بين هذه النتيجة ، وبين اثبات حدوث العالم فى جميع أجزائه الحية وغير الحية ؟[٣]

ولكن الماتريدى لم يسلك البتة هذا المسلك ، ولم يجعل من القضية " جميع الأشياء حادثة " نتيجة لقياس منطقى ، وإنما أعلن فى صراحة تامة ، وفى وضوح لا لبس فيه ، أن هذا الدليل خبرى ، أى نقلى قرآنى يستند إلى ما أخبر الله تعالى فى كتابه الكريم ، أنه ﷻ خالق كل شىء[٤] . يستوى فى ذلك الحى وغير الحى . وأنه تعالى بديع السموات والأرض[٥] ، ومفهوم الخلق والابداع عند الماتريدى هو مفهوم جمهور المسلمين ، أعنى الايجاد من العدم .

وليس أحد من الأحياء ادعى لنفسه القدم ، أو أشار إلى معنى يدل على قدمه ، بل لو أخبر أحد بذلك لعرف كذبه بالضرورة ، لذلك لزم القول بحدوث الأحياء .

---

[٣] ابن رشد : مناهج الأدلة ، مقدمة المحقق د . قاسم ، ص ١٩ - ٢٠

[٤] راجع سورة الزمر/٦٢

[٥] راجع سورة البقرة/١١٧ ، سورة الأنعام/١٠١

أما الأموات . أي الجماد . فهم تحت تدبير الأحياء ، فهم أحق بالحدث[6]، ومن الواضح أن الماتريدى يلفت الأنظار إلى ما ورد فى كثير من الآيات القرآنية من تسخير ما فى السموات والأرض من أجل البشر ، فإذا اتصف البشر وسائر الأحياء بالحدوث ، فمن الأولى أن يوصف بالحدوث جميع ما أخبر الله بأنه تعالى سخره للإنسان .

ثانيا . علم الحس:

تدل المعرفة الحسية . كما يبين . الماتريدى على ما يأتى :

١ - " إن كل عين من الأعيان يحس محاطا بالضرورة مبينا[*] بالحاجة . والقدم هو شرط الغنا " ، أى أن ما هو قديم إنما يشترط فيه الاستغناء عما سواه ، وعدم حاجته إلى غيره ، أواضطراره إلى غيره ، ونعلم بالحس أن الأعيان تفسد ، وأنها عاجزة عن اصلاح ما فسد منها ، واصلاحها يفتقر إلى غيرها ، وإذا ثبت افتقارها إلى الغير ، لزم الحدث ، " إذ القدم يمنع الكون بغيره[**]"[7].

٢ - " إن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة ، مما حقها التنافر والتباعد لأنفسها ، (فإذا ثبت ذلك)[*]، ثبت اجتماعها بغيرها ، وفى ذلك حدثه"[8].

وهذا الدليل يرجع إلى الإمام الشافعى فيما يذكر أحد علماء الشافعية ، أعنى أبا بكر أحمد بن الحسين البيهقى (ت.سنة ٤٥٨ هـ.) بعد أن شرح الدليل على النحو التالى :

" إنا رأينا أشياء متضادة ، من شأنها التنافر والتباين والتفاسد ، مجموعة فى بدن الإنسان وأبدان سائر الحيوان ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فقلنا : إن جامعا جمعها ، وقهرها على الاجتماع ، وأقامها بلطفه ، ولولا ذلك لتنافرت

---

[6] الماتريدى : التوحيد ، ص ١١

[*] كذا فى المطبوع ، ويقول المحقق : إنها غير منقوطة فى الأصل المخطوط

[**] فى المطبوع لغيره ، ولعل الصواب ما أثبتنا

[7] التوحيد ، ص ١١ - ١٢ ، وكذلك ص ٢٩

[*] ما بين القوسين غير موجود فى المطبوع ، والاضافة يقتضيها السياق

[8] التوحيد ، ص ١٢ ، وكذلك ص ٢٩

ولتفاسدت ، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات ، وتتقاوم من غير جامع يجمعها ، لجاز أن يجتمع الماء والنار ويتقاوما مع ذاتهما ، من غير جامع يجمعهما ، ومقيم يقيمهما ، وهذا محال لا يتوهم ، فثبت أن اجتماعها إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام ، وهو الله الواحد القهار .

وقد حكى عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه احتج بقريب من هذا المعنى حين سأله المريسي (ت.سنة ٢١٨ أو ٢١٩) عن دلائل التوحيد في مجلس الرشيد[٩].

٣ - إن الحس يدل على أن العالم مركب ، وليس بسيطا . " إن العالم ذو أجزاء وأبعاض " ، وتدلنا الملاحظة الحسية أيضا على أن أكثر هذه الأجزاء أو الأبعاض "حادث بعد أن لم يكن"[١٠]. بقي سؤال لم يطرحه الماتريدي ، ولكن لسان حاله يود أن يقول : من ذا الذي ركب العالم من أجزاء وأبعاض ؟ أليس هو الله تعالى؟

٤ - يلفت الماتريدي الأنظار مرة أخرى إلى فكرة الأضداد ، وأن العالم مركب من مجموعة هائلة من الأضداد ، فإن " منه طيب وخبيث ، وصغير وكبير ، وحسن وقبيح ، ونور وظلمة ، وهذه آيات التغير والزوال ، وفي التغير والزوال فناء وهلاك... وما احتمل الفناء ، لم يجز كونه بنفسه"[١١]. وإنما افتقر إلى من أحدثه من العدم .

ثالثا ـ طريق النظر أو الاستدلال :

يثبت الماتريدي حدوث العالم ومن ثم افتقاره إلى المحدث ، بأدلة نظرية عقلية كثيرة ، بعضها لا يعدو أن يكون تكرارا لبعض ، وإن اختلفت الصيغ ، ومن هذه الأدلة ما يأتي :

١ - دليل حدوث الأعراض :

وهو دليل مألوف لدى المتكلمين على اختلافهم ، ويستند إلى فكرة مؤداها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض هي الصفات التي تعرض وتزول ، فلا تبقى ثابتة بحال ، فلا يخلو الجسم من أعراض كالحركة والسكون ، والاجتماع والتفرق ، والزيادة والنقصان . والأعراض حادثة ، لأنها متعاقبة ، فلا يجوز اجتماع

---

[٩] البيهقي : الاعتقاد في مذهب السلف ، ص ١٢ - ١٣

[١٠] التوحيد ، ص ١٢

[١١] نفس المصدر والصفحة

الضدين ، وإذا ثبت التعاقب ، فقد ثبت الحدث ، " ومعنى الحدث هو الكون بعد أن لم يكن " ، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، " فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالم حادث ، وبطل قول من ينكر الحدوث"[١٢].

ويحاول الماتريدى أن يصبغ هذا الدليل بصبغة إسلامية قرآنية ، إلا أن صبغته سطحية ، فيذهب إلى أن لفظ الأعراض " أقرب إلى الأسماء الإسلامية " ، فقد ورد فى كتاب الله تسمية العرض ، كقوله تعالى ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾ (الأنفال/٦٧) وقوله ﴿ لو كان عرضا قريبا ﴾[١٣] (التوبة/٤٢) . ولكن هل حقا هذا الدليل ينبثق من قلب العقيدة الإسلامية ؟

لقد أعلن ابن رشد الفيلسوف الأندلسى المعروف أن هذه الطريقة فى اثبات وجود الله عن طريق اثبات حدوث الأعراض ، إنما هى طريقة ليست تصلح لا للعلماء ، ولا للجمهور ، فأما أنها غير صالحة للعلماء ، فلما تثيره من اعتراضات كثيرة[١٤]، ليس فى قوة صناعة (أى علم) الكلام تخليص الحق منها . وأما أنها لا تصلح للجمهور ، فلأنها تفتقر إلى " البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عبادة الايمان بها ، فقد تبين للك من هذا ، أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ، ولا شرعية"[١٥].

ويردد ابن تيمية اعتراضات ابن رشد على دليل حدوث الأعراض ، فيصف شيخنا السلفى هذا الدليل بأنه مبتدع فى الشرع ، وباطل فى العقل[١٦]، أما أن هذه الطريقة لاثبات الله ليست طريقة شرعية ، فلأن أحدا من الرسل أو أتباعهم لم يدع

---

(١٢) السابق ، ص ١٣

(١٣) السابق ، ص ١٧

(١٤) راجع هذه الاعتراضات لدى ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٣٧ - ١٤٣ وكذلك د.عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ص ٥٣ وما بعدها

(١٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٤٣

(١٦) ابن تيمية : معارج الوصول ــ مجموع رسائل ط . المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣هـ ، ص ٤

الناس إلى الاقرار بالخالق بهذه الطريقة ، وأما أنها ليست طريقة برهانية ، فلأنها طويلة ، ومقدماتها فيها تفصيل وتقسيم دون مبرر ، فضلا عن أن من اعتمد عليها ، التزم بلوازمها الباطلة[١٧].

٢ - الدليل الكونى (الكوزمولوجى):

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة والمتكلمين على فكرة العلة الفاعلة ، وفحواه أن هذا العالم مصنوع ، فلابد له من صانع ، فإنا " لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا إلا بمفرق "[١٨]، والنظر فى " أمر البناء والكتابة والسفن ، (يدل على أنه) لا يجوز كونها إلا بفاعل موجد ، فمثله ما نحن فيه "[١٩]، أى أن عالمنا بالمثل يفتقر إلى فاعل هو الله تعالى ، إذ أن اثبات حدوث العالم ، ثم انكار فاعله ، يعنى أن العالم قد أحدثه العدم ، فكيف يعقل كون العالم بالمعدوم الفانى ؟

والناظر فى النص السابق تستوقفه لفظة " السفن " ، فإذا أمعن النظر فى كتاب التوحيد ، تبين له أن الماتريدى يكرر اللفظة السابقة أو صيغتها فى المفرد "السفينة"[٢٠]، والمعنى الظاهر معروف ، وهو أن السفينة لا تصير على ما هى عليه بذاتها ، فلابد من صانع ، ولكن لماذا ضرب الماتريدى مثلا بالسفينة بالذات ؟ ولماذا كرر اللفظ؟.

من المعلوم أن الماتريدى من كبار علماء الحنفية ، فإذا رجعنا إلى الإمام أبى حنيفة وما روى عنه ، عرفنا سر اللفظ ، فقد ورد " عن أبى حنيفة . رحمه الله تعالى . أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود البارى تعالى ، فقال لهم : دعونى ! فإنى مفكر فى أمر قد أخبرت عنه ، ذكروا لى أن سفينة فى البحر موقرة ، فيها أنواع من المتاجر ، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها ، وهى مع ذلك تذهب وتجىء ، وتسير بنفسها ، وتخترق الأمواج العظام حتى تخلص منها ، وتسير حيث شاءت بنفسها ، من غير أن يسوقها أحد ! فقالوا : هذا شىء لا يقوله عاقل . فقال : ويحكم !! هذه

---

[١٧] ابن تيمية : فى أصول الدين ، ص ١٤ - ١٥ ، الصفدية : ١ / ٢٧٤ - ٢٧٥

[١٨] الماتريدى : التوحيد ، ص ١٥ وكذلك ص ٢٩

[١٩] السابق ، ص ١٨

[٢٠] نفس المصدر والصفحة

الموجودات بما فيها من العالم العلوى والسفلى ، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة ، ليس لها صانع ؟ فبهت القوم ، ورجعوا إلى الحق ، وأسلموا على يديه"[٢١].

على أية حال فنحن بصدد دليل على وجود البارى لا يقتصر على الأحناف وحدهم ، بل يشاركهم فيه أغلب علماء أهل السنة ، لأنه دليل قرآنى وفطرى فى آن واحد ، على ما يبين ابن تيمية ، فأما أن الدليل قرآنى فيتبين من مثل قوله تعالى ﴿أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون﴾ (الطور/٣٥) ، فهذه الآية فيها تقسيم حاصر ، فمن ناحية نجد التسأول : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ وهذا ممتنع فى بداية العقول ، إذ أن لكل معلول علة ، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثانى : أم هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم .

وأما أن الدليل فطرى ، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الانكار ، ليبين أن هذه القضية التى استدل عليها ، إنما هى فطرية بدهية مستقرة فى النفوس[٢٢].

وقد يعترض القائلون بقدم العالم على هذا الدليل ، ويبررون مذهبهم بأن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية ، وأنه ليس ثمت ما يضطرنا إلى التوقف عند علة أولى ، ومن ثم ينكرون حدوث العالم ، ويتخذون هذه الحجة ذريعة لجحد الصانع ، وانكار الفاعل . ويبدد الماتريدى هذه الشبهة ، ويدحض حجة أصحابها ، فيقول : "إن الشىء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه . وذلك شرط كل الأغيار . فيبطل كون الجمبع" ، أى لا مناص من التوقف عند علة أخيرة ، ويضرب الماتريدى لذلك مثلا بمن يقول لآخر : " لا تأكل شيئا حتى تأكل غيره . وكذا كل غير فيه ذلك الشرط . فبقى أبدا غير آكل " ، أو نسوق مثلا آخر[٢٣]، فإذا قال رجل لرجل: " لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها ، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار

---

(٢١) حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول ، ص ٣٩

(٢٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، د . عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية ، ص ١٢٤ - ١٢٥

(٢٣) هذا المثال لم يذكره الماتريدى ، بل أورده ابن رشد وهو بصدد مناقشة أدلة المتكلمين فى كتابه مناهج الأدلة ، ص ١٤٢

المشار إليه أبدا " ، ويخلص الماتريدى مما تقدم إلى " أنـه إذا لم يجعـل لـه (أى للعالم) ابتداء ، منه يبدأ ، لا يجوز وجود شيء منه بتة"[٢٤].

٣ - الدليل الغائى :

يشترك هذا الدليل مع سابقه فى قيام كل منهما على فكرة العلية ، ولكن العلل أنواع ، فهى عند أرسطوطاليس أربع : مادية وصورية وفاعلة وغائية ، وقد رأينا الدليل السابق يستند إلى العلة الفاعلة ، ولكن هذا الدليل يقوم على العلة الغائية ، فيبين الماتريدى أن العالم لا يشاهد منه شيء إلا " فيه حكمة عجيبة ، ودلالة بديعة ، مما يعجز الحكماء عن ادراك مائيته وكيفية خروجه على ما خرج ، وعلم كل أحد منهم بقصور . على ما عنده من الحكمة والعلم . عن ادراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها"[٢٥]، فلابد من عليم ينشيء هذا العالم ، قدير عليه ، ومن المحال أن يوجد مثله عاجز أو جاهل[٢٦].

٤ - دليل وجود الشر :

يبطل الماتريدى الزعم بأن العالم كان بنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لجاز أن يجعل كل شيء لنفسه على أحسن الأحوال والصفات وخيرها ، فتبطل بذلك الشرور والقبائح ، فدل وجود تلك الشرور والقبائح على كون العالم بغيره[٢٧]، أى بخالقه ﷻ .

ويقول الدكتور خليف فى مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى " ومن الغريب أن يختار الماتريدى فكرة الشر ، ليبنى عليها برهانا على وجود الله . لقد تعودنا أن نجد الفلاسفة تفضل أفكارا سامية تتخذها أساسا للبرهنة على وجود الله"[٢٨]. ولكنا لا نرى فى ذلك غرابة ، بل الغرابة فى مطالبة الماتريدى بأن يحذو حذو الفلاسفة ومن وافقهم كالمعتزلة والزيدية فى نفى صدور الشرور والقبائح عن الله تعالى ، والحق أن موقف الماتريدى ههنا متسق تماما مع مذهب جمهور أهل السنة الذين يعلنون أن

---

[٢٤] التوحيد ، ص ١٤

[٢٥] السابق ، ص ١٨

[٢٦] السابق ، ص ١٩ ، ص ٦٢

[٢٧] السابق ، ص ١٧

[٢٨] السابق ، المقدمة ص ٣٤

الله خالق كل شيء ، خيرا كان أم شرا ، وأنه من المحال أن يقع في ملكه شيء لا يريده.

٥ – دليل التغير أو اختلاف الأحوال:

ويبطل الماتريدي ما قد يدعيه منكرو وجود الله تعالى من أن العالم قد أوجد ذاته بطريقة تلقائية ، وأنه قد أوجد نفسه ضربة واحدة ، ذلك " أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه بمرة ، لجائز أن يذهب كله بمرة ، فإذا لم يكن (كذلك)(*)، بل كان على الاختلاف " ، أي أن هذا العالم لم يحدث فجأة على صورة واحدة ثابتة ، وإنما تجري عليه المتغيرات ، ويستحيل من حال إلى حال . ويلفت الماتريدي الأنظار إلى ضرورة البحث عن علة التغير المستمر ، أو الاستحالة الدائمة ، أو الصيرورة التي هي من سمات عالمنا ، ذلك أن هذا البحث يفضي إلى الاقرار بالمطلوب ، وهو اثبات وجود الله الذي خلق عالمنا على أطوار ، " حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار ، نحو حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، أبدا يتغير بأغيار تحدث ، فعلى ذلك جملته (أي العالم في مجموعه)، لا يحتمل أن يكون لا بغيره ، ولو جاز ذا ، لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ "(٢٩).

(*) غير موجود في المطبوع ، وآثرنا وضعها للتوضيح

(٢٩) التوحيد ، ص ١٨

المطلب الثاني

الوحدانية

معنى الوحدانية :

المراد بالوحدانية ، أن الاله الذى يستحق الألوهية والعبادة ، ليس واحدا من جهة العدد كالخلق ذى العدد والأشكال ، بل واحد بذاته وبجلاله وعظمته وارتفاعه وتوحده عن شبه الخلق وجميع معايبهم . يقال : فلان واحد زمانه . يراد لارتفاع أمره ، وعلو مرتبته ، لا بحيث العدد ، إذ بحيث العدد مثله كثير[٣٠].

البرهنة على الوحدانية :

يعرض الماتريدى لطائفة من الأدلة على أن محدث العالم واحد لا أكثر ، وأهم هذه الأدلة هى ما يأتى :

١ - الدليل السمعى أو النقلى :

يقول الماتريدى : " فأما السمع ، فهو اتفاق القول . على اختلافهم . على الواحد"[٣١]. ومن المعلوم أن اثبات الوحدانية فى آيات القرآن الكريم كثيرة وواضحة، فهى الموضوع الذى اقتصرت عليه سورة تعدل ثلث القرآن ، وهى سورة الاخلاص ، كما ورد فى مثل قوله تعالى ﴿ والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ (البقرة/١٦٣) ، كما أن التوحيد هو أساس العقيدة التى جاءت بها الأنبياء والرسل منذ آدم عليه السلام حتى نبينا محمد ﷺ ، واثبات ربوبية الواحد الحق مصدره الفطرة فيما يعتقد جمهور أهل السنة .

٢ - الدليل اللغوى :

حقا إن الواحد اسم لابتداء العدد ، ولكن الماتريدى يضيف إلى هذا المعنى معان زائدة ، فهو اسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل والجلال ، وما جاوز

---

(٣٠) تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦

(٣١) السابق ، ص ١٩

ذلك لا يحتمل غير العدد[٣٢]. أى أن وصف الله تعالى بصفات العظمة والكمال يقتضى وصفه بأنه واحد .

٣ - دليل المتناهى واللامتناهى:

لو افترضنا أن هنالك أكثر من إله واحد ، لجاز أن يطرد عددهم فى الزيادة إلى ما لا نهاية له من الآلهة ، لأن الأعداد لا نهاية لها من حيث العدد ، وفى تحقيق ما يعد ، يخرج عن النهاية العدد ، فما من عدد يشار إليه إلا وأمكن أن يزاد عليه[٣٣]، أى أن افتراض تعدد الآلهة يفتح الباب أمام زيادة عددهم إلى غير نهاية ، فليس ثمت ما يلزم التوقف عند عدد معين من الآلهة .

٤ - دليل عدم العلم:

يمتنع تعدد الآلهة لأنه لو جاز وجود إله أو آلهة مع الله تعالى لجاءتنا كتبهم ورسلهم ودلائل ربوبيتهم ، فلما لم نعلم ذلك إلا لواحد ، علمنا أنه لا إله غيره . يقول الماتريدى : " فإنه لم يذكر عن غير الاله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية ، والاشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ، ولا وجد فى شىء معنى أمكن اخراجه عن حمله ، ولا بعث رسلا بالآيات التى تقهر العقول ، ويبهر لها ، فتثبت أن القول بذلك (أى بوجود أكثر من إله) خيال ووسواس[٣٤]".

وقد أخذ بهذا الدليل بعض المتكلمين ، ومنهم الإمام الزيدى أحمد بن سليمان[٣٥] (ت.سنة ٥٦٦هـ.) غير أن هذا الدليل ضعيف لا يثبت أمام النقد ، إذ أن عدم العلم لا يفيد علما بالعدم ، فجهلنا بتاريخ أمة من الأمم السابقة ، وعدم وصول معلومات عنها إلينا لا يدل على عدم وجودها ، وقد قال تعالى للنبى ﷺ ﴿ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ﴾ (غافر/٧٨) ، وفى هذا تحذير من عدم الاعتراف بوجود الرسل الذين لم ترد إلينا قصصهم وأخبارهم ، فعدم علمنا بهم لا يدل على عدم وجودهم ، وهكذا ينهار هذا الدليل .

---

[٣٢] نفس المصدر والصفحة

[٣٣] نفس المصدر والصفحة

[٣٤] السابق ، ص ٢٠

[٣٥] راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٥ - ٥٦

٥ - دليل ابلاغ الرسـل بالوحـدانيـة:

لو كـان مع الله تعالى شركاء لمنعوا الرسل من اظهار الآيات الدالة على الوحدانية ، إذ أن فـى تلـك الآيات ابطـال ربوبيتهم ، وانكـار لألوهيتهم ، وتعلـم أن الرسل لم يمنعـوا من ابلاغ رسالاتهم المتضمنة توحيد الله تعالى ، فثبـت أن ذلك التوحيـد إنما سلم للرسـل ، وانتفت معـوقاتـه ، لأنـه ليـس ثمـت غيـر الالـه الواحـد الحق القهار[٣٦].

٦ - دليل التمانع :

هذا الدليل مـألوف لـدى كثير من المـدارس الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والزيدية[٣٧]، وهـو دليل قرآنـى كما سيتبين لنـا الآن . ويتلخـص هـذا الدليـل عنـد المـاتريدى فـى أن افـتراض وجـود الهـين مختلفـين يـؤدى إلى أحـد الاحتمـالين الآتيين:

فإما أن تنفذ مشيئة كل منهما ، وفـى ذلك فساد العـالم ، فإذا أراد أحدهما اثبات شيء مـا ، أراد الآخر نفيه ، ومـا يريد أحدهما ايجـاده ، يريد الآخر اعدامه ، وفى ذلك تناقض واضطراب ، فدل مـا فى العالم من تدبر واتساق على أن محدثه واحد ، وهو الله المتوحد بالإلهية ، والمتفرد بالربوبية . فضلا عـن أن افتراض تعدد الآلهة يـؤدى إلى أن يحرص كـل منـهم علـى تجـهيل الآخريـن ، وفـى ذلـك زوال الربوبية ، وفساد العـالم ، وهـذا تـأويل قوله تعالى ﴿ قل لو كـان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ (الإسراء/٤٢) وقولـه ﴿ لـو كـان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء/٢٢) .

وإما أن تنفذ مشيئة أحدهما وتكون له القدرة دون الآخر ، وفـى هـذه الحالة يكون أولها هو الرب وحده ، والآخر مربوب[٣٨].

وقد وجه ابن رشد نقدا لهذا الدليل ، فقال " ووجه الضعف فى هـذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا (الإلهان) قياسا على المريديـن فـى الشـاهد ، يجـوز

---

[٣٦] الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٠

[٣٧] راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٦ - ٥٧

[٣٨] التوحيد ، ص ٢٠ - ٢١ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٦ ، أبـو المعين النسفي: التمهيد ، ص ٦

أن يتفقا ، وهو أليق بالآلهة من الخلاف"[٣٩]. ويؤيد الدكتور محمود قاسم اعتراض ابن رشد ، فيذكر أن هذا الدليل ليس منطقيا ، إذ يمكن القول : أليس من الممكن أن يتفق شخصان على صنع شيء واحد[٤٠].

ولكن هذا الاعتراض الرشدى يمكن دفعه بالإجابة عن السؤال التالى : إذا افترضنا وجود إلهين متفقين ، فهل الاتفاق بينهما جزئى أم كلى ؟ إن كان الأول فثمت اختلاف بينهما وصح دليل التمانع ، وإن كان الثانى أى إن كان الاتفاق بينهما كليا تاما ، لزم تطابقهما فى الارادة ، والعلم والقدرة وسائر الصفات ، ومن ثم بطل افتراض أنهما اثنان ، لأن الثنائية تقتضى الاختلاف والتمايز بالضرورة فى بعض الجوانب وإن كان الاتفاق فى جوانب أخرى.

وبعد أن اثبت الماتريدى وجود الله تعالى ووحدانيته أوقف فصلا دحض فيه أقوال من يدعى قدم العالم[٤١]، لأن أدلة الماتريدى على وجود البارى . كما رأينا . كانت تقوم على فكرة حدوث العالم ، وفند فى هذا الفصل دعاوى منكرى التوحيد من أصحاب المذاهب الاثنينية وغيرهم.

---

[٣٩] ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٥٧

[٤٠] السابق ، مقدمة د.قاسم ، ص ٣٢

[٤١] التوحيد ، ص ٢٧ - ٣٠

المطلب الثالث

التنزيه

نفى التشبيه والتجسيم :

إذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى ، لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد ، لأن فى التشابه نفى وحدانيته ، فالله تعالى واحد لا شبيه له ، دائم قائم ، لا ضد له ، ولا ند ، وهذا تأويل قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ (الشورى/١١) ، فالوحدانية إذن هى عند الماتريدى الدليل على نفى الشبه أو المثل عن الله ﷻ ، ذلك أن كل ذى مثل واقع تحت العدد ، فيكون أقله اثنين . وهذا هو رد الماتريدى على تعنت المشبهة[٤٢]

---

[٤٢] السابق ، ص ٢٣

المطلـب الرابـع
الأسمـــاء والصفـــات

أ - أسمـاء الله :

أثبت الماتريدية جميع أسماء الله الحسنى ، إذ لا يستلزم اثباتها التشبيه ، فقال الماتريدى : " الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله : الرحمن . ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها ، ولو كان فى التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه ، لكانوا سبب نقص التوحيد"[٤٣].

وأسماء الله عند الماتريدية . كسائر أهل السنة . توقيفية ، فلا يجوز تسمية الله تعالى إلا بما ورد فى الشرع ، فلا يجوز اطلاق اسم الجسم على الله ، إذ لا دليل سمعى يبيح ذلك ، فلفظ الجسم ليس من أسمائه تعالى ، وكذلك لا دليل عقلى يسمح باطلاق اسم الجسم عليه سبحانه ، لأن الجسم اسم لذى الأبعاد الثلاثة ، وما يحتمل التجزئة والتبعيض واللون والطعم ونحو ذلك[٤٤].

وقال الماتريدى كذلك : " لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك ... لأنه لا يعرف فى أسمائه هذا بالنقل وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه"[٤٥].

وقال أبو المعين النسفى : " إن معنى الاسم لو كان ثابتا من غير إحالة ، لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به ، لأنا ننتهى فى أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع ، ولهذا لا نسميه طبيبا ، وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية ، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام ومعانيها ..."[٤٦].

وقال أبو البركات عبد الله النسفى (ت.سنة ٧١٠هـ.) فى بيان الإلحاد فى أسمائه تعالى : " فيسمونه بغير الأسماء الحسنى ، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه ،

---

(٤٣) السابق ، ص ٩٣

(٤٤) السابق ، ص ٣٨ وما بعدها

(٤٥) التأويلات ، ل ٥٦٢ الظاهرية ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٢٢٠

(٤٦) التمهيد ، ص ١٠ ، تبصرة الأدلة ، ل ٨٤ ، نقلا عن السابق ، ص ٢٢١

نحو أن يقولوا : يا سخى ، يا رفيق ، لأنه لم يسم نفسه بذلك ، ومن الإلحاد تسميته بالجسم ، والجوهر ، والعقل، والعلة"[٤٧].

ومن الواضح أن الماتريدية هنا يخالفون فلاسفة الإسلام فى مسألة أسماء الله ، ويتفقون مع الأشاعرة الأوائل دون المتأخرين منهم .

ومن المسائل المتعلقة بموضوع الأسماء الإلهية عند الماتريدية ، مسألة الاسم والمسمى ، فقد ذهبوا إلى القول بأن الاسم هو المسمى ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿تبارك اسم ربك﴾ (الرحمن/٧٨) ، وقوله ﴿ سبح اسم ربك ﴾ (الأعلى/١)، وذهبوا إلى أن الله هو الخالق وما سواه مخلوق ، فلو كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقة ، وللزم أن لا يكون له اسم فى الأزل .

قال البزدوى : " إن الدليل يضطرنا وكل عاقل إلى القول بأن الاسم نفس المسمى ، فإن الناس أمروا بأن يعبدوا الله تعالى ، ويوحدوا الله تعالى ، ويعظموه ويكبروه ويهللوه ، ولو أن الاسم غير المسمى لكان هذا خطأ"[٤٨].

وقال أبو المعين النسفى : " اعلم بأن الاسم والمسمى واحد ... والله تعالى بجميع أسمائه واحد ، ودليلنا قول الله ﷻ ﴿ فاعبد الله مخلصا له الدين ﴾ (الزمر/٢) وقوله تعالى ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الها واحدا ﴾ (التوبة/٣١) . الله أمرنا بأن نوحد الله تعالى ، فلو كان اسم الله غير الله لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى"[٤٩].

وقد صرح علماء السلف والأئمة كالإمام محمد بن جرير الطبرى والإمام أحمد بن حنبل ، بأن القول : أو الخوض فى هذه المسألة ، والزعم بأن الاسم هو المسمى ، إنما هو بدعة حادثة[٥٠].

---

(٤٧) مدارك التنزيل: ١ / ٥٩١ ، نقلا عن الشمس الأفغانى: عداء الماتريدية: ٤٠٦/٢

(٤٨) أصول الدين ، ص ٨٨ - ٩٠ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٤٩) بحر الكلام ، ص ٣٧ ، التبصرة ، ل ١٩٨ ، نقلا عن السابق ، ص ٢٣٠

(٥٠) الحربى: الماتريدية ، ص ٢٣١ وما بعدها

ولكن هل الأسماء الإلهية تدل على معانى حقيقية ؟ ذهب الماتريدية إلى أن بعض أسماء الله الحسنى تدل على معانى حقيقية ، وبعضها مجازات . وتفصيل ذلك ينقلنا إلى الكلام على الصفات الإلهية .

ب - صفات الله :

وكما نبذ الماتريدى التجسيم والتشبيه ، نبذ أيضا التعطيل ، ونفى عن نفسه وأتباعه الاتهام بأنهم من المعطلة ، والحق أن الماتريدية من جملة الصفاتية ، إذ يؤكد مؤسس الماتريدية على ضرورة اثبات الصفات الإلهية ، ويقول : " وكل مثبت (لها) معناه فى التحقيق نفى التعطيل "[٥١].

ولكن هل أثبت الماتريدية جميع الصفات الخبرية ؟ يقول أحمد الحربى : " وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فهى ثمان صفات ، وهى : القدرة ، والعلم ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والتكوين "[٥٢].

ويقول الشمس الأفغانى : " إنهم حصروا جميع الصفات فى إحدى وعشرين صفة لا غير "[٥٣].

وهذا الخلاف بين الباحثين فى عدد الصفات التى أثبتها الماتريدية لله تعالى ، مرده إلى اختلاف علماء الماتريدية فيما بينهم فى عدد الصفات الثبوتية ، فنجد الماتريدى فى معرض حديثه عن الصفات يصف الله تعالى بأنه كريم جواد ، وقائمة الصفات الثمانية التى ذكرها الحربى تخلو من صفتى الكرم والجود . وحصر الصفات الإلهية فى ثمان صفات كان مذهب معظم متأخرى الماتريدية ، ولم يكن موضع اجماع المتأخرين منهم ، كما يستفاد هذا من نص لأحد متأخرى الماتريدية . وهو كمال الدين البياضى (ت ١٠٩٨هـ.) حيث قال: "وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية ، والصفات الأخرى راجعة إليها"[٥٤].

---

[٥١] الماتريدى: التوحيد ، ص ٤٢

[٥٢] أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٢٣٩

[٥٣] الشمس الأفغانى : عداء الماتريدية : ٢ / ٤٣٠

[٥٤] اشارات المرام ، ص ١٨٨ . نقلا عن السابق نفس الصفحة ومن الطريف أن يعلق صاحب العداء بقوله . " الثمانية " خطأ والصواب " الثمانى"، ولو اطلع على أحد كتب النحو المدرسية لعرف أن الخطأ هو فى تحطنته لما هو صواب !

ولكن كيف يستدل الماتريدية على الصفات الإلهية ؟ إنهم يثبتونها بالأدلة النقلية والعقلية ، فيقول الماتريدى : " الوصف لله بأنه قادر حى كريم جواد ، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا " . فأما السمع فيقتضى أن يسمى الله بما سمى به نفسه ، وأن يوصف بما وصف به نفسه ، على ما جاء به القرآن وسائر كتب الله، وما ذكره الرسل .

وأما العقل فهو أيضا يوجب ذلك ، لأن الفعل الإلهى فعل اختيارى ، إذ لا يكون فعل الله بالطبع ، لأن ما كان وقوع الشيء بالطبع ، فهو تحت قهر آخر ، وما هكذا تكون الأمور الإلهية ، فخلق العالم بأسره إنما كان باختياره تعالى ، فإذا ثبت الاختيار . ثبتت له القدرة على الخلق ، والارادة لكون العالم على ما هو عليه ، لأن من لا قدرة له ، يخرج الذى يكون منه مضطربا فاسدا ، وأفعال الله متسقة لا اضطراب فيها ولا فساد ، وتواصل الفعل الإلهى ، وتتابعه محكما متقنا هو الدليل على أن فاعله كان على علم ، أى يجب أن نصفه تعالى بأنه عالم ، يعلم كيفية كل شيء ، وحاجته ، وما به القوام والمعاش[٥٥].

وهكذا يبين الماتريدى أن النقل يؤيد العقل فى مسألة الصفات ، ثم يعول على النظر العقلى ، فيستنبط صفات القدرة والارادة والعلم ، " وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود ، إنه موصوف بها فى الأزل "[٥٦].

صلة الذات بالصفات

أثار المتكلمون مشكلة البحث فى الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها ، فأنكر المعتزلة القول بأن الصفات هى غير الذات ، لأن ذلك يفضى إلى القول بتعدد القدماء ، وهو مخالف للتوحيد ، ومشابه لعقيدة النصارى فى الأقانيم الثلاثة ، فذهب المعتزلة إلى أن الصفات هى هى ، أى أن الصفات الإلهية الثلاث التى أثبتوها وهى العلم والقدرة والحياة ، إنما هى عين الذات الإلهية ، وليست زائدة عليها أو مغايرة لها، فألزمهم خصومهم القول بالنتيجة المنطقية لموقفهم ، وهى الاقرار بأن القدرة هى الحياة وهى العلم ، وهذا باطل .

---

[٥٥] الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ص ٦٢ - ٦٣

[٥٦] الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٧

وجاء الأشاعرة ، وعالجوا المشكلة ، فلم يذهبوا إلى أن الصفات مغايرة للذات ، خشية الوقوع فيما حذر منه المعتزلة وهو الشرك ، كما لم يوافقوا المعتزلة فى القول بأن الصفات هى عين الذات حتى لا تلزمهم النتيجة المنطقية التى لزمت المعتزلة ، فآثروا رفض الموقفين جميعا ، وأعلنوا أن الصفات لا هى هو ولا هى غيره ، فأخذ عليهم خصومهم رفع النقيضين .

وهكذا تتضح لنا حكمة السلف الذين امتنعوا عن الخوض فى هذه المشكلة العقيمة . يقول ابن تيمية " فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله . كلامه وعلمه ونحو ذلك . أنه غير له أو أنه ليس غيره "،

وبين ابن تيمية أن المشكلة مصطنعة ، ويستدل على ذلك بالتحليل اللغوى ، فلفظة "ذات " تستلزم الاضافة ، كقوله تعالى ﴿ عليم بذات الصدور ﴾ (آل عمران/١١٩)، إلا أن المتكلمين قطعوا اللفظ عن الاضافة فقالوا : الذات ، وهذا خطأ[٥٧].

آثر الماتريدى موقف السلف ، فامتنع عن الخوض فى هذه المشكلة ، واكتفى بالتأكيد على استحالة وجود ذات منفكة عن الصفات ، وأن أسماء الله أغيار ، " لأن قولنا عليم غير قولنا قدير " ، فأبطل قول المعتزلة وأنكر قول الظاهرية[٥٨] الذين جعلوا من أسماء الله مجرد أسماء أعلام ، فأثبت أن أسماء الله ترجع إلى الاشتقاق من الصفات ، ولولا ذلك لصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم[٥٩].

أما متأخرو الماتريدية فقد خالفوا شيخهم ، ووافقوا الأشاعرة وذهبوا إلى القول بأن صفات الله لا هى هو ولا غيره ، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتا ، ولو كانت غيرا لزم تعدد القدماء ، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر ، قال الأوشى نظما:

" صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه ذا انفصال "

---

(٥٧) ابن تيمية : الصفدية : ١٠٧/١ - ١٠٩

(٥٨) سيتبين ذلك عند عرضنا لمذهب ابن حزم الظاهرى .

(٥٩) الماتريدى : التوحيد ن ص ٦٥-٦٦

وقال ملا على القارى شرحا لهذا البيت : " أطلق الناظم صفات الله ، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال ، فهى ليست عين الذات ولا غيرها...لو كانت عينا لكانت ذاتا ولو كانت غيرا لزم التركيب ، وهو من المحالات"[٦٠].

صفات الذات وصفات الفعل:

يفرق المعتزلة ومن تابعهم كالزيدية[٦١] بين صفات الذات وصفات الفعل، فأما صفات الأفعال كالارادة والخلق والرزق فهى التى يجوز أن يوصف الله بها وبأضدادها ، لأنها تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، فنقول يريد الله كذا ولا يريد ما هو ضده ، ونقول يرزق تارة ولا يرزق تارة أخرى ، أو يخلق ولا يخلق ، أو يسمع دعاء فلان ولا يسمع دعاء فلان ، أو يرحم ولايرحم وهكذا ، وأما صفات الذات[*] فهى ليست كذلك ، وإنما هى ثابتة ، لا تحتمل اختلاف الأحوال أو الأشخاص .

ويعرض الماتريدى لهذه التفرقة لدى أحد كبار علماء المعتزلة المعاصرين له، وهو عبد الله ابن أحمد الكعبى (ت.سنة ٣١٩هـ.) الذى يبين مكانته عند معتزلة أهل زمانه فيقول عنه " هو عندهم إمام أهل الأرض " . ويحكى الماتريدى عن إمام المعتزلة فى عصره الكعبى قوله " ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل، نحو القول : يرزق فلانا ، ويرحم فى حال ولا يرحم فى حال ، وكذلك الكلام ، ومثله فى الأشخاص ، ومثله فى القدرة والعلم والحياة لا يحتمل ، فهو صفة الذات . وقال : كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل ، نحو الرحمة والكلام ، وما لا يقع فهو صفة الذات ، نحو أن لا يقال : أيقدر أن يعلم أو لا؟".

ويذكر الماتريدى أن الكعبى قد بين لماذا لا يجوز وصف الله بصفات الذات وبأضدادها كما هو الشأن فى صفات الأفعال ؟ فقال " لأنه يرجع إلى ذاته ، وذاته غير مختلف ... وإذا كان ذاته غير مختلف ، لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه"[٦٢].

---

(٦٠) ضوء المعالى ، ص ٢٤-٢٦ ، نثرا للآلى ، ص٢٥-٢٧ نقلا عن الحربى، ص٢٣٥-٢٣٦

(٦١) راجع هذه التفرقة لدى الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، فى كتابنا عنه، ص٦٥

(*) وهى عند المعتزلة : القدرة والعلم والحياة.

(٦٢) التوحيد ، ص ٤٩-٥٠

وصفة الفعل عند المعتزلة محدثة بخلاف صفة الذات ، فالارادة محدثة[٦٣]، وكذلك الكلام ، من أجل ذلك كان موقفهم الشهير من خلق القرآن .

ويرفض الماتريدى تفرقة المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال فصفات الله تعالى جميعا أزلية.

يقول " الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل"[٦٤]، وأنه " لا يجوز أن يوصف الله بحادث ، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد ، وخير وشرير ، وذلك باطل". ويتساءل الماتريدى : كيف يجعل الكعبى الخلق صفة لله ؟ والخلق فيه فساد وقبح وعجز وأنجاس وخبائث ، فكيف يوصف بها الله ؟ " تعالى الله عن الوصف بخلقه ، فثبت أن صفته التى هى الفعل هى صفة ذاته ، وكذلك يقال : الله خالق رحمن رحيم ، فإنما سمى به ذاته ، فمثله صفة الفعل . أى الفعل . وتوصف به ذاته"[٦٥].

ويضيف الماتريدى قائلا " والأصل فى ذلك أن الوصف بالكلام والعلم والفعل ، الحمد عليه ، إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب ، وهو كذلك فى الأزل .. والقول بيا من ليس برحمن ولا رحيم ولا خالق قول ذم"[٦٦].

ولم ينتبه الماتريدى فى معارضته للمعتزلة أنه فى انكاره التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، إنما خالف بذلك مذهب السلف ، فرجع أصحابه إلى الاقرار بصفات الفعل ، ولكنهم ردوها جميعا إلى صفة واحدة ، وهى التكوين ، والتى فسروها باخراج المعدوم من العدم إلى الوجود[٦٧].

---

(٦٣) التوحيد ، ص ٨٨ ، وكذلك عند الإمام الزيدى أحمد بن سليمان . راجع كتابنا عنه ، ص٦٤-٦٥

(٦٤) التوحيد ، ص ٤٧

(٦٥) السابق ، ص٥١-٥٢

(٦٦) السابق ، ص ٥٥

(٦٧) أحمد الحربى: الماتريدية، ص ٢٩٣ وما بعدها، الشمس الأفغانى: عداء: ٢/ ٤٣٠

المطلب الخامس

كـلام اللـه

أثبت(*) أبو منصور الماتريدى لله صفة الكلام فقال : " الأصل أن الله ﷻ قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل " وهكذا يثبت الماتريدى صفة الكلام لله بأدلة نقلية وعقلية .

فأما الأدلة السمعية أو النقلية ، فهى قوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ (النساء/١٦٤) ، فدل هذا على أنه تعالى متكلم فى الحقيقة ، وإن اختلفت الآراء فى مائية كلامه ، ويسوق الماتريدى دليلا نقليا آخر ، وهو أن الله تعالى لم ينكر على الذين قالوا ﴿ لولا يكلمنا الله ﴾ (البقرة/١١٨) ، إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم ، وكذلك قوله ﴿ وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ﴾ (البقرة/٧٥) .

وأما دلالة العقل على وصفه تعالى بالكلام ، فهى أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة ، يكون من عجز أو منع ، والله عنه متعال . هكذا يثبت الماتريدى أنه تعالى

(*) من أمثة التجنى والافتراء ومجانية الأمانة العلمية ما يقوله مؤلف العداء: "الماتريدية تظاهروا باثبات صفة الكلام لله تعالى ، ولكنهم فى الحقيقة عطلوها، وأنهم جهمية معطلة خالصة ، وارتكبوا العجب العجاب فى هذا الباب من إلحاد وتعطيل واضحين فاضحين " !! (الشمس الأفغانى : عداء الماتريدية: ٤٣٢/٢) أما أحمد الحربى فقد كان ــ كعادته ــ أكثر انصافا والتزاما بالأمانة العلمية ، فاستهل حديثه فى مسأله كلام الله بقوله : " تعد صفة الكلام من الصفات الثمان التى تثبتها الماتريدية ، وقد استدلوا على ثبوتها بالسمع والعقل والإجماع " ثم يورد نصوصا متعددة مطولة فى هذا الصدد للماتريدى والماتريدية من أمثال البزدوى ، وأبى المعين النسفى وابن الهمام (الماتريدية ، ص ٣٥٦ وما بعدها)

متكلم ، وهو يعترف بأنه يقيس الغائب على الشاهد ، ففي الشاهد أن الذى لا يتكلم إنما يكون بسبب آفة البكم ، والله منزه عن ذلك ، كما أن الكلام صفة يحمد بها في الشاهد ، وبه ينفصل البشر من سائر الحيوان .

ولكن سرعان ما يعود الماتريدى إلى منهج التنزيه ، والتمييز بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، فينفي التشابه بين كلام الله وكلام المخلوقين ، استنادا إلى قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/١١) ، وأيد التباين بما أخبر به تعالى من أن الخلق لو اجتمع لا يأتون بمثل كلام الله[٦٨]، فانتفى الشبه ، وثبت لكلامه تعالى الخلافية لكلام الخلق جميعا ، وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحديثة[٦٩]، أى نفي حدوث كلام الله وخلقه على ما يذهب المعتزلة والجهمية .

ثم يقترب الماتريدى من معاصره أبي الحسن الأشعرى ، ويبتعد الرجلان معا عن مذهب علماء السلف من أمثال أحمد بن حنبل وابن تيمية ممن لا يفرقون في كلام الله بين المعنى واللفظ فكلاهما كلامه تعالى وهو غير مخلوق ، أما الماتريدى فإنه يفرق في كلام الله بين أمرين : فمن ناحية هناك المعنى القديم الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية ، وهو مخالف لكلام البشر الحادث ، ومن ناحية أخرى هناك الألفاظ والحروف والأصوات الدالة على كلام الله ، وهي مخلوقة حادثة ، ولعل الأشاعرة والماتريدية يحاولون بهذه التفرقة التوفيق بين المعتزلة الذين أثبتوا خلق القرآن وبين الحنابلة الذين أنكروا خلقه.

يطرح الماتريدى هذا السؤال : هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال ﴿وكلم الله موسى تكليما ﴾ (النساء/١٦٤) ؟ ثم يجيب بقوله " أسمعه بلسان موسى ، وبحروف خلقها ، وصوت أنشأه ، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق"[٧٠].

وترجع هذه التفرقة إلى مشكلة معروفة في تاريخ علم المنطق ، تتعلق بصلة الفكر باللغة ، فيذكر ديوجانس اللاترسي أن الرواقيين قسموا الجدل (المنطق) إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمدلول Thing Signified أو بما أسموه اللكتون ، أى المعنى ، والآخر يتعلق باللفظ الدال Thing Signifies وهو ما نعبر

---

[٦٨] راجع سورة الإسراء ، آية ٨٨

[٦٩] الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٧ - ٥٨

[٧٠] السابق ، ص ٥٩

به عن المعنى[71]، وانتقلت هذه التفرقة المنطقية إلى علماء أصول الفقه[72]، وبعض المتكلمين الأوائل ، مثل عبد الله بن كلاب[73] (ت.سنة ٢٤٠هـ.) ، ومن الثابت تأثير ابن كلاب في أبي الحسن الأشعري ، فأقر الأشاعرة بالتفرقة بين الكلام النفسي والكلام الخارجي ، كما رأينا لدى الباقلاني ، وكذلك أخذ بهذه التفرقة الثنائية بعض فلاسفة الإسلام كالفارابي في كتابه احصاء العلوم ، واخوان الصفا في الرسالة العاشرة من رسائلهم ، وابن سينا في كتابه الشفاء (المدخل)[74]، وابن رشد في كتابه مناهج الأدلة[75].

---

(71) Kneale : The development of logic , pp. 139 - 140

(٧٢) راجع شرح قطب الدين الرازى (ت.سنة ٧٦٦هـ.) على الرسالة الشمسية. القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥ : ١ / ١٧٦ - ١٧٧، وكذلك حسن العطار: حاشية على شرح التهذيب للخبيصى . القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٣١٨هـ.، ص ٥٥

(٧٣) راجع الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٥٨٤

(٧٤) تتبعنا تأثير الرواقية لدى الإسلاميين في هذه المسألة وغيرها في رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية . كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٩

(٧٥) راجع مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ - ١٦٣

المطلب السادس
تأويل الصفات الخبرية

المراد بالصفات الخبرية ما كان الدليل عليها مجرد الخبر أو النقل ، وليس في وسع العقل اثباتها ، فما موقف الماتريدى من الآيات القرآنية التى ورد فيها وصف الله تعالى بالمجيء والاتيان والاستواء على العرش والعلو وما شابه ذلك ؟ يبدأ الماتريدى باستبعاد ظنون المشبهة أن فى هذه الآيات " تحقيق وصف الله تعالى بما يستحق كثير من الخلق الوصف به على التشابه فى الحقيقة".

ثم يبين أن هذه الآيات تحتمل أمرين ، والأمران مقبولان لدى الماتريدى على الرغم من أنهما يمثلان موقفين مختلفين تمام الاختلاف ، وسوف نلاحظ أن الموقف الأول هو الموقف السلفى الخالص : موقف الصفاتية البلاكفة ، الذين يثبتون جميع الصفات الخبرية ، ويمتنعون عن الكلام فى الكيفية ، اتباعا للكتاب والسنة واجماع الصحابة والتابعين وأتباعهم ، وتجنبا للوقوع فى التشبيه والتجسيم . وأما الموقف الآخر فهو موقف أهل التأويل من المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية ، أو من تأثر بهم كمتأخرى الأشعرية . ومن العجيب أن الماتريدى يجمع بين المنهجين المتباينين ، أو يتأرجح بينهما ، وإن كان موقفه المضطرب هذا أميل إلى منهج المتأولة ، فيذكر الماتريدى أن الآيات المشار إليها ، تحتمل وجهين :

" أحدهما : أن نصفه بالذى جاء به التنزيل على ما جاء ، ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل بغيره ، لأنك بالجملة تعتقد أن الله ليس كمثله شيء ، وأنه لا يجوز أن يكون له مثلا فى شيء ... وذلك مدفوع بالعقل والسمع جميعا"[٧٦]، "ولزم الاقرار بما جاء من عنده (تعالى) من غير طلب الكيفية له والتفسير ، فالسبيل فيه الإيمان بالتنزيل ، والكف عن التفسير"[٧٧].

---

[٧٦] تأويلات أهل السنة ، ص ٨٢ - ٨٣

[٧٧] السابق ، ص ٤٣٦

"والثاني : أن يمكن فيه (أي التنزيل) معان ، يخرج الكلام مخرج الاختصار والاكتفاء بمواضع افهام في تلك المواضع على تمام البيان " . هكذا كان الماتريدي يدرك مخاطر فتح باب تأويل الصفات بلا قيود أو شروط ، إذ أن طريق التأويل وعر ، من أوغل فيه ربما ضل كما ضلت الباطنية بغلوهم في نفي الصفات ، فانتهى بهم الاسراف في التأويل إلى مطلق التعطيل ، وخشي الماتريدي من هذا المسلك الوعر، فآثر الوسطية في منهجه ، فلم يغلق باب التأويل ، ولم يفتحه على مصراعيه ، وإنما فتح الباب بحذر ، واشترط لمن اتخذ التأويل سبيلا أن يلتزم بالاختصار ، ويتحاشى الخوض في أعماقه ، لكي لا يغرق كما غرقت الفرق الهالكة .

المجيء والاتيـــان :

ومن الآيات التي يقوم الماتريدي بتأويلها قوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (الفجر/٢٢) . يقول الماتريدي : " أي بالملك ، وذلك كقوله ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا ﴾ (المائدة/٢٤) ، إذ معلوم أنه يقاتل بربه ، ففهم منه ذلك"[٧٨].

وكذلك قوله تعالى ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ﴾ (البقرة/٢١٠) . وقد قيل في تأويل هذه الآية وجوه :

١ - قيل: أن يأتيهم الله بأمره ، وهو قول الحسن[*].

٢ - وقيل: يأتيهم الله ، أي أمر الله ، وهو كقوله ﴿ أو يأتي أمر ربك ﴾ (النحل/٣٣).

٣ - وقيل: في ظلل ، اللفظ " في " بمعنى " الباء " ، وكأنه قال : يأتيهم الله بظلل من الغمام ، وذلك جائز : استعمال " الفي " مكان " الباء " ، لأنهما جميعا من حروف الخفض ، والعرب تفعل ذلك ولا تأبى .

والأصل في هذا ونحوه ، أن اضافة هذه الأشياء (المجيء والاتيان ونحو ذلك) إلى الله ﷻ لا توجب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام ، نحو ما يقال: "جاءني أمر فظيع"، و﴿ جاء الحق وزهق الباطل ﴾ (الإسراء/٨١) ، " وجاء فلان بأمر كذا " ، فذكر المجيء والاتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه ، فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله ﷻ إلى نفسه من المجيء والاتيان والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام . وفي الشاهد أو ملوك الأرض

---

[٧٨] السابق ، ص ٨٣

[*] يريد الحسن البصري في الغالب

يضيفون إلى أنفسهم ما عمل بأمرهم من غير أن يتولوها بأنفسهم ، وكذلك أضاف الله أمر القيامة إلى نفسه لفضل ذلك الأمر .

ومن ناحية أخرى يقول الماتريدى : " إن الاتيان والانتقال والزوال فى الشاهد ، إنما يكون لخلتين :

إما لحاجة بدت فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال ، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها .

أو لسآمة ووحشة تأخذه ، فينتقل من مكان إلى مكان ، لينفى عن نفسه تلك[٧٩].

المكان والعلو والاستواء على العرش:

يشير الماتريدى إلى أن أهل الاسلام قد اختلفوا فى القول بالمكان على ثلاثة مذاهب :

١ - فمنهم من زعم أنه تعالى يوصف بأنه على العرش مستو ، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة ، المحفوف بهم ، واحتجوا للقول به بقوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾(الحاقة/١٧) وقوله ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش ﴾ (الزمر/٧٥) ، وقوله ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله ﴾ (غافر/٧) ، وقوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) ، كما استدلوا على صحة مذهبهم برفع الناس أيديهم بالدعوات إلى السماء . ولئن لم يخبرنا الماتريدى بأصحاب هذا المذهب ، فإنه من المعلوم أن أصحابه هم السلف والأئمة الأربعة وبخاصة أحمد بن حنبل ، وابن خزيمة . كما رأينا . وعلماء السلف المتأخرين من أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ومن اتبع سبيل السلف من الأشاعرة كالباقلانى كما أسلفنا .

٢ - ومنهم من يقول هو بكل مكان ، واحتج بقوله تعالى ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة/٧) . قوله ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق/١٦) ، وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون ﴾

---

[٧٩] السابق ، ص ٤٣٥ - ٤٣٦ . وانظر تأويلات الماتريدية من أمثال الحكيم السمر قندى وأبى المعين النسفى لصفتى الإتيان والمجيء : أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ٣٣٥ - ٣٣٧

(الواقعة/٨٥) ، وقوله ﴿ وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ﴾ (الزخرف/٨٤) .

وهذا هو مذهب بعض رجال المعتزلة من أمثال الكعبى المار ذكره ، على ما يبين الماتريدى .

٣ - ومنهم من قال بنفي الوصف بالمكان ، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة.

ومن الواضح أن هذا هو رأى جمهور المعتزلة ، وسيتبين لنا أن الماتريدى قد وافقهم عليه ، وسلك سبيلهم .

وبعد أن استعرض الماتريدى هذه الاتجاهات الثلاثة أخذ يدحض المذهب الأول ، وإن لم يعترف صراحة بأنه في هذه المسألة قد انشق عن مذهب السلف وخالف أهل السنة والجماعة الذين حرص على تأكيد انتمائه إليهم ، فذهب إلى أن اثبات المكان لله والاستواء على العرش يتعارض مع الوصف له بالعلو والرفعة والتعظيم والجلال ، ويتعارض مع قوله تعالى ﴿ له ملك السموات والأرض ﴾ (الفرقان/٢) ، وقوله ﴿ رب السموات والأرض ﴾ (الصافات/٥) .

وقال الماتريدى : " إن الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن . جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، إذ ذلك أمارات الحدث التى بها عرف حدث العالم ، ودلالة احتمال الفناء " .

والقول بالكون على العرش يعنى . في نظر الماتريدى . أنه تعالى محدود بالعرش ، محاط به ، ولو جاز الوصف له بما يحيط به من الأمكنة ، لجاز أن يوصف بأنه يحاط به من الأوقات ، فيصير متناهيا بذاته ، والله يتعالى عن ذلك .

كما أنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس شرف ، ولا علو ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء ، كمن يعلو السطوح أو الجبال إنه يستحق الرفعة على من دونه .

وإن ظن من يظن أن رفع الأبصار إلى السماء ، لأن الله من ذلك الوجه ، أى أنه في السماء ، إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض ، بما يضع عليها وجهه متوجها في الصلاة ونحوها ، وكظن من يزعم أنه في شرق الأرض وغربها بما يتوجه إلى ذلك في الصلاة ، أو نحو مكة لخروجه إلى الحج . وفي المشاعر بالسعى فيها ضالة ، أو ناحية العَدْوَ . جل الله عن ذلك .

وكما رفض الماتريدى موقف مثبتة الجهة أو الفوقية لله سبحانه ، المقرين باستوائه تعالى على العرش ، رفض أيضا موقف القائلين بأنه فى كل مكان بذاته تعالى ، لأن فى ذلك اثبات حاجته إلى المكان على مثل جميع الأجسام التى قامت بالأمكنة ، وفيها تقلبت ، وهذا باطل ، فمن أنشأ الأجسام يتعالى عن الحاجة إلى مكان ، أو الوصف بما عليه العالم .

وأما عن الآيات التى قد يستدل بها على أن الله فى كل مكان مثل ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة/٧) ، فيذهب الماتريدى إلى أن لفظ " النجوى ليس من نوع ما يضاف إلى المكان ولكن يضاف إلى الأسرار(*)" بمعنى تعاليه عن أن يخفى عليه شىء ، وبمثل ذلك يؤول الماتريدى الآيات التى يفيد ظاهرها وصفه تعالى بالمكانية أو الفوقية(٨٠).

ولئن كانت تأويلات المعتزلة قد استهوت الرجل ، فوافقهم على نفى الجهة والمكان والاستواء على العرش ، إلا أنه فى ختام بحثه تراجع عن تلك الخطوات التى خطاها على درب المعتزلة ، واتبع المنهاج الصحيح لأهل السنة والجماعة ، وذلك فى بحثه فى معنى الاستواء ، إذ ذهب إلى أن هذا اللفظ قيل فيه بأوجه ثلاثة :

أحدها : الاستيلاء ، كما يقال استوى فلان على كورة (أى مدينة) كذا بمعنى استولى عليها . ومن الواضح أن الماتريدى يقصد تأويل المعتزلة(٨١).

والثانى : العلو والارتفاع لقوله ﴿ فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك ﴾ (المؤمنون/٢٨) ، ولعل هذا المعنى قد ذهب إليه بعض غلاة المشبهة والمجسمة .

(*) فى المطبوع : الأفراد ، ويقول المحقق إنها فى الأصل المخطوط : الأسرار (ص ٧١هـ ٧) ولكننا لا نوافق المحقق د.خليف على التبديل ، ونرى أن ما ورد فى الأصل هو الصواب .

(٨٠) التوحيد ، ص ٦٧ - ٧١ وكذلك ص ١٠٥ - ١٠٦ ، تأويلات، ص ٨٢ ، ٨٤ ، ٤٣٦، ٥٩٣

(٨١) راجع د.صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٣١ - ١٣٢

والثالث : التمام ، لقوله ﴿ ولما بلغ أشده واستوى ﴾ (القصص/١٤) .

وبعد مناقشة هذه التأويلات المختلفة ينتهي الماتريدي إلى القول : " وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/١١) ، فنفى عن نفسه شبه الخلق ، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه ، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك في العقل ، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه"[٨٢]. هكذا يتردد الماتريدي . كما قلنا . بين منهجين مختلفين : منهج التفويض ومنهج التأويل .

ثم آثر الماتريدية من بعده منهج التأويل في صفات العلو والاستواء[٨٣]، فتابعوا المعتزلة في هذه المسألة متابعة تامة .

---

[٨٢] التوحيد ، ص ٧٢ - ٧٤

[٨٣] عرض أقوالهم بالتفصيل أحمد الحربي في كتابه الماتريدية ، ص ٣١٤ - ٣٣٤، وعرضها مشوهة الشمس الأفغاني صاحب عداء الماتريدية: ٢/٤٥٩ وما بعدها

المطلـب الســابع

رؤيـــــة اللـــه

يتفق الماتريدى في هذه المسألة تمام الاتفاق مع ما عليه جمهور أهل السنة ، فيعلن أن رؤية الرب ﷻ عنده قول لازم وحق ، ويقدم أدلة نقلية ، وأخرى عقلية يثبت بها صحة مذهبه .

أولا . الأدلـة النقليــة :

١ - قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ، ومن العجيب أن هذه الآية يستدل بها نفاة الرؤية على اثبات مذهبهم ، أما الماتريدى فيجعلها دليله الأول على اثبات الرؤية ، فيورد الآية ثم يقول : " ولو كان لا يُرى، لم يكن لنفى الإدراك حكمة ، إذ يدرك غيره بغير رؤية ، فموضع نفى الادراك . وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية . لا معنى له".

٢ - قول موسى عليه السلام ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته ، أمينا على وحيه . كما أن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه ، بل قال له ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ (الأعراف/١٤٣) .

٣ - محاجة إبراهيم قومه فى النجوم ، وما ذكر بالأفول والغيبة ، ولم يحاجهم بأن لا يحب ربا يرى ، ولكن حاجهم بأن لا يحب ربا يأفل ، إذ هو دليل عدم الدوام .

٤ - قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة ﴾ (القيامة/٢٢-٢٣) ، فلا تحتمل لفظة " ناظرة " التأويل بمعنى الانتظار ، على ما يذهب المعتزلة ، وذلك لوجوه :

أ . إن الآخرة ليست وقت الانتظار ، إنما هى الدنيا .

ب . قوله ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ يدل على وقوع الثواب ، فلا معنى للانتظار .

جـ . قوله ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ استعمل فيه حرف " إلى " ، وهو يستعمل فى النظر إلى الشيء ، لا فى الانتظار .

د ـ القول بالنظر يخرج مخرج البشارة ، وتعظيم ما نالوا من النعم ، والانتظار ليس منه .

٥ – قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (يونس/٢٦) وجاء في غير خبر ، أن المقصود بالزيادة النظر إلى الله ، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء في التفسير ، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا ، لما ورد التفسير المذكور .

٦ – ما جاء عن رسول الله ﷺ من أنه قال " سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون "[٨٤].

ثانيا ـ الأدلـة العقليـة :

وإلى جانب الأدلة النقلية التي يسوقها الماتريدي لاثبات رؤية الله ﷻ يوم القيامة ، يحاول أن يبرهن على صحة مذهبه بأدلة عقلية ، ولم يعترف بأن " العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله "[٨٥]، بل نستطيع أن نميز لديه دليلين:

١ – لزم القول بالرؤية لتكون للمؤمنين كرامة تبلغ في الجلالة ما أكرموا به ، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهودا ، كما صار المطلوب من الثواب حضورا .

٢ – الكل يجمع على العلم بالله في الآخرة ، العلم الذي لا يعتريه الوسواس ، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال ، أي أن المعرفة الحسية عند الماتريدي هي مصدر اليقين وليس المعرفة العقلية ، فكثرة الآيات أو الأدلة البرهانية لا تحقق علم الحق الذي لا يعتريه الشك ، فالعلم اليقيني بالله تعالى في الآخرة يوجب الرؤية .

إلا أن هذا الدليل الأخير يثير مشكلة ، وقد لفت الماتريدي نفسه الأنظار اليها . ولكنه لم يحاول معالجتها ، إذ يقول " وبعد فإن في ذلك العلم (اليقيني بالله) يستوي الكافر والمؤمن ، والبشارة بالرؤية خص بها المؤمن "[٨٦]. فإذا كان العلم اليقيني لا يتحقق إلا بالرؤية كما ذهب الماتريدي ، ألا يلزم أن يستوي المؤمن والكافر في الرؤيـة ؟.

---

[٨٤] التوحيد ، ص ٧٧ – ٨٠ ، تأويلات أهل السنة ، ص ١٤٥ – ١٤٦

[٨٥] كما يظن د . خليف محقق الكتاب . المقدمة ، ص ٢٤

[٨٦] السابق ، ص ٨٠ – ٨١

الـرد على نفـاة الرؤيــــة :

أنكر الرؤية المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية والشيعة الإمامية بقسميها الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم ، واهتم الماتريدى بدحض مزاعم نفاة الرؤية ، وتفنيد دعاويهم ، وابطال حججهم على النحو التالى :

١ - احتجوا على نفى الرؤية بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ، ويبطل الماتريدى هذه الحجة فالآية تفيد نفى الادراك لا نفى الرؤية ، وليس الادراك والرؤية لفظين مترادفين[٨٧]. فإن الادراك إنما هو الاحاطة بالمحدود أو الوقوف على حدود الشيء والله يتعالى عن وصف الحد ، فهو ليس بذى حدود وجهات ، أما الرؤية فهى غير ذلك ، ولا تعرف حقيقة رؤيته تعالى ، لذلك لزم الوقف فى مائيتها[٨٨] .

٢ - احتجوا بأن الرؤية لا تتم إلا بشروط ، منها أن يكون المرئى جسما ، وأن يكون فى جهة أو مكان ، والله ليس جسما ولا فى جهة ، فمن المحال رؤيته . ويبطل الماتريدى هذه الحجة ، لأن أصحابها يقيسون الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد لا يعلم غير الجسم والعرض ، والجسم وحده يرى . هذا فيما يختص بأمر الدنيا ، فمن ينفى رؤية الله " فإن الذى يقوله تقدير برؤية الأجسام ، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض " ، فكيف يحكم باستحالة رؤية ما ليس بجسم ولا عرض؟[٨٩].

رؤيـة بـلا كيـف:

" فإن قيل : : كيف يرى ؟ قيل : بلا كيف ، إذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم ، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك"[٩٠]. هكذا يثبت الماتريدى

---

(٨٧) كذلك ابن تيمية . راجع كتابنا عنه ، ص ٦٣ ، وراجع أيضا هنا موقف ابن حزم

(٨٨) التوحيد ، ص ٨١

(٨٩) السابق ، ص ٨٢ - ٨٣

(٩٠) السابق ، ص ٨٥

رؤية الله تعالى ، ولكنه لا يثبت الكيفية ، ولم يخرج بذلك عن مذهب أهل السنة الذين وصفوا بأنهم " الصفاتية البلاكفة " أى الذين يثبتون لله الصفات ويمسكون عن الكلام فى الكيفية كما أثبت مالك بن أنس الاستواء على العرش وامتنع عن بيان الكيفية ، وذلك فى رده الشهير عمن سأله كيف استوى الله على العرش ، فقال الإمام مالك : " الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه (أى عن الكيف) بدعة " ، وقد لاحظ ابن تيمية أن مالك بن أنس لم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء ، لا العلم بنفس الاستواء ، وهذا شأن علماء السلف فى جميع ما وصف الله به نفسه[٩١].

إلا أننا نلاحظ فى النص السابق ، أن أبا منصور الماتريدى قد صرح بنفى الصورة عن الله تعالى ، وهذا يتعارض مع حديث صحيح عن رجل هو آخر أهل الجنة دخولا ، وفيه " ... فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم... "[٩٢].

ويأخذ السلفيون على الماتريدية وقوعهم فى التناقض عندما أثبتوا الرؤية ، ونفوا الجهة ، حتى إن المعتزلة صارت تسخر ممن ذهب هذا المذهب ، فيقول قائلهم: "من سلم أن الله ليس فى جهة ، وادعى مع ذلك أنه يرى ، فقد أضحك الناس على عقله"[٩٣].

---

[٩١] د . عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ٣٦

[٩٢] رواه البخارى عن أبى هريرة فى الرقاق ، باب صفة الجنة والنار ، وفى التوحيد ، ورواه ـ بتغيير طفيف فى الألفاظ ـ مسلم عن أبى سعيد الخدرى فى حديث الشفاعة الكبرى

[٩٣] ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية . طبع مكة المكرمة ، ١٣٩١هـ : ٢ / ٨٨ ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٤٩ - ٢٥٣ ، أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٤٢٧

المطلب الثامن
الحكمة فى أفعال الله

من أجل التأكيد على المشيئة الإلهية المطلقة ذهب الأشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل ، واقتضى ذلك منهم أمرين : أحدهما انكار أن يكون للفعل الإلهى غرض أو حكمة ، والآخر رد التحسين والتقبيح إلى مجرد الأمر الإلهى . وقد خالفهم الماتريدية فى هاتين المسألتين . واقتربوا بذلك من المعتزلة ، دون الموافقة على ما آل إليه مذهب المعتزلة من وجوب فعل الصلاح والأصلح . وفيما يلى بيان هاتين المسألتين :

أ ـ اثبات الحكمة لا يستلزم وجوب الصلاح والأصلح :

يذكر الماتريدى أنه " زعم قوم من أهل التوحيد ". أى المعتزلة ومن وافقهم كالزيدية ـ أن من فعل فعلا لغير علة فهو عابث ، أو كان فعله لغير نفع فليس بحكيم ، وظنوا أنه لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد ، لأن ذلك يزيل الحكمة عنه ، فإن فعل ما قد يتوهم أنه ضرر ، أو ترك شيئا فيه صلاح ، فإنما ذلك من أجل الأصلح ، فألزموه ـ تعالى ـ فى كل فعل يفعله الأصلح لغيره فى الدين ، والأحسن لغيره فى العاقبة ، إذ هو متعال عن أن ينفعه شىء ، أو أن يضره شىء ، فأوجبوا بذلك أنه بفعله لا يجر إلى نفسه النفع ، ولا يدفع عنها الضرر ، فيجب أن يكون فعله لحكمة بما ينفع غيره ، أو يدفع عن غيره الضرر ، وجعلوا ذلك علة فعله ، قياسا للغائب على الشاهد ، وعلى ما كان علة فعل كل حكيم منا ، إذ يرمى إلى تحصيل نفع أو دفع ضرر ، فثبت أن تقدير فعله تعالى على فعل الحكماء فى الشاهد .

ثم تفرقوا ، فزعم قوم منهم أنه لا ضرر فى الحقيقة على المفعول به . وإن سمع منه التضرع والشكوى ، وزعم قوم أن عليه فى الحقيقة ضررا ، لكن عليه أن يعوضه الله عن ذلك ، ليصير الفعل به حكمة ، كالموجود فى الشاهد ممن يحمل المؤن العظام وشرب الأدوية الكريهة مع القصد ، لتقع العواقب النافعة ، فليس له تعالى فعل الضار بأحد إلا بعوض .

ويناقش الماتريدى المعتزلة فيما يقولون ، فيوافقهم فى أن من عرف الله حق المعرفة ، وعلم غناه وقدرته ، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ، إذ هو حكيم بذاته ، غني عليم ، إذ الخروج عن الحكمة فى الشاهد يرجع إلى الجهل أو الحاجة ، وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة . ولكن قد تعجز عقول حكماء العالم عن ادراك الحكمة الإلهية ، لأنها فوق قوة عقولهم .

ويوافق الماتريدى أهل العدل والتوحيد فى أن الجور والسفه قبيحان ، وأن العدل والحكمة حسنان فى الجملة ، ولكنه لا يغلو غلو أصحاب المذهب العقلى ممن لا يفسحون مجالا لمراعاة الظروف المتغيرة ، ويصرون على أن الشيء له قيمة ذاتية مطلقة ، وأما الماتريدى فيقول : " لكن شيئا واحدا قد يكون حكمة فى حال ، سفها فى حال ، جورا فى حال ، عدلا فى حال " .

ويخالف الماتريدى المعتزلة فى النتيجة المستخلصة من نظريتهم ، وهى نفى صدور القبائح أو الضرر عن الله تعالى ، فيثبت أن الحكمة الالهية تقتضى خلق الضار والنافع ، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار فى حال نافعا فى أخرى ، ويبطل الماتريدى قول المعتزلة : إن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة ، إذ لا يوجد ضرر ألبتة ، إلا وأمكن أن ينتفع به أحد ، إما من طريق الدلالة ، أو من طريق الموعظة ، أو ما فيه من تذكير النعمة ، وتحذير النقمة[٩٤] .

غير أننا نلاحظ أن ما يقوله الماتريدى أقرب إلى تأييد المعتزلة من أن يكون نقدا لهم .

أما مخالفته الحقيقية للمعتزلة فتبدو فى استدلاله بقوله تعالى ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ (البقرة/٦٥) يقول الماتريدى " وفيه نقض قول المعتزلة ، لأنهم يقولون : ليس فى خلق الله قبيح لم يكن لتحويل صورتهم من صورة الإنسان إلى قبح صورة (القرد) معنى ، ليروا قبح أنفسهم . عقوبة لهم بما عصوا أمر الله تعالى"[٩٥].

ب ـ الحسن والقبح العقليان :

يتفق الماتريدى مع المعتزلة فى نظريتهم فى التحسين والتقبيح ، ويختلف مع الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهى ، وينكرون أن تكون

---

[٩٤] التوحيد ، ص ٢١٥ - ٢١٧

[٩٥] تأويلات أهل السنة ، ص ١٦٣ - ١٦٤

للعقل البشرى قدرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح[96]. أما الماتريدى فيقول "فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم . وجعل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم . وما يحمد حسنا ، وعظم فى أذهانهم ايثار القبيح على الحسن والرغبة فيما يذم على ما يحمد ، دعاهم على ما عليه ركبوا ، وما أكرموا إلى ايثار أمر على أمر . وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم ... ورغبت (عقولهم) فى محاسن الأعمال ، ومكارم الأخلاق باختيار ما حسن من الأعمال ، واجتناب ما قبح من ذلك".

ولكن الإنسان بما ركب فى طبعه من ميل إلى الملذات والشهوات قد لا يستجيب إلى ما يدله عقله عليه ، " فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح". ويرى الماتريدى أن علاج مثل هذا الإنسان الذى اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه ، ومحاولة تغيير السلوك الذى ألفه ، إنما تكون "بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه"[97].

ويحاول الماتريدى أن يستنبط استنباطا عقليا مظاهر الحسن فى أمور قد يتوهم أنها قبيحة وخلو من المنافع . وإن اعترف بقصور العقل البشرى . فيقول "الحكمة فى خلق الحيات والجواهر الضارة . وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية ... . يكون من وجوه المحنة بالضار والنافع الحاضرين . ليعلم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية ... وأيضا إنه خلق ذلك ليذل به الجبابرة والملوك . فيعلو بذلك ضعفهم ، ولئلا يفتروا بكثرة الحواشى والجنود ... (كما أنه) لا يشاهد من الجواهر الضارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الاحاطة بكنهها. من ذلك النار . مع ما فيها من الاحراق . ففيها من اصلاح الأغذية..."[98].

---

[96] وقد وصف ابن تيمية موقف الأشاعرة هذا بأنه بدعة لم يقل بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها (الرد لى المنطقيين . ص ٤٢١)

[97] التوحيد . ص ٢٢١ - ٢٢٣

[98] التوحيد . ص ١٠٨ - ١٠٩

وبمثل هذه الطريقة أيضا يستنبط المفكرون الاسلاميون ذوو النزعة العقلية مظاهر الحسن في الأشياء ، فيكاد يردد الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ما قاله الماتريدى في منافع العقارب والحيات وغيرها(٩٩).

وفي فصل "العناية وبيان دخول الشر في القضاء الالهى" يذكر ابن سينا مثال النار(١٠٠) للتدليل على أن الخير هو الغالب في العالم ، وأن مسألة التحسين والتقبيح إنما يعول فيها على العقل .

* * *

---

(٩٩) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦٩

(١٠٠) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨

المبحث الثاني
النبوات

تمهيد

أ . الحاجة إلى الرسل

ب . اثبات صدق الرسل

جـ . معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء

النبـــوات

تمهيد :

تجاهل فلاسفة اليونان القدماء النبوة ، وعولوا علـى العقل وحده فـى بلـوغ الحقيقة ، سواء في علم الالهيات ، أو فـى سائر فروع الفلسفة ، وجحـد براهمة الهند الرسل ، وأثبتوا التكاليف من جهة العقول والخواطر ، وأبطلوا الفرائض السمعية[١٠١] ، وزعموا أن فى العقل كفاية ، وأن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجـل هـو مثلك فـى الصورة ، والنفس ، والعقل ، ويأكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب، ويتصرف فيك ، ويستخدمك ، فأى حاجة لنا إلى الرسول ؟ وأى تميز له عليك ؟ وما دليله علـى صدق دعواه؟[١٠٢].

ووجـد الملاحدة فـى العالم الإسلامي ضالتهم المنشودة فـى تجـاهل مـن تجاهل أمر النبوة ، أو لدى من تجرأ على الطعن فيها ، واستاء المسلمون فـى القرن الثالث الهجرى من ظهور ملاحدة ينتسبون إلى الإسلام ، وهم فـى الحقيقة أعداؤه ، يهدمون بنيانه حين يشككون فـى النبوة والرسالة . وقاد حركة الهـدم أبـو عيسـى الوراق (ت.سنة ٢٤٧هـ.) وتلميذه أبو الحسين أحمد بـن يحـى بن اسحق الراوندى الذى قيل إنه توفى سنة ٢٥٠هـ أو سنة ٢٩٨هـ . فـإن كـانت الثانيـة فقـد عـاصره الماتريدى ، وإن كانت الأخرى ، فلـم تكـن آثار عدوانه علـى النبـوة قد زالـت بعد حين نشط الماتريدى فـى الدفاع عن عقيدة الإسلام ، وشارك معاصريه فـى تثبيت النبوة ، والتصدى لحملات أعدائها ، فاتفق مفكرو ذلك العصر فـى الغايـة ، وهـى التصدى للعدو المشترك ، وإن اختلفوا فـى المناهج أو الطرق التى سلكوها ، فآثر الفارابى (ت.سنة ٣٣٩هـ.) المداواة بالتى كانت هى الداء ، وحاول اقامة نظريـة فـى النبوة على أسس فلسفية خالصة ، ولجأ إلى أرسطو الذى لم يعترف بالنبوة قط ، فعثر في فلسفة المعلم الاول على نظرية فى الأحلام فالتقطها ، وخلطها بنظرية الفيض أو

---

[١٠١] عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

[١٠٢] الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٩٤ - ٥٩٥

الصدور لدى الأفلاطونيين المحدثين ، وخلع على هذا المركب الفلسفي كسوة اسلامية ، فكان أول من يقدم نظرية فلسفية في النبوة ، لم تحظ بالطبع بتأييد جمهور أهل السنة.

أ ـ الحاجة إلى الرسل:

شارك الماتريدي علماء عصره في اثبات الرسالة ، وبين الحاجة إليها ، وقام بالرد على مزاعم المنكرين لها ، وأشار إلى أن الرسالة قد أثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر ، وأنكرها من جهل صانعه ، ومن زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة ، ومن أدعى أن الرسالة أمر شبيه بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة .

ويبين الماتريدي أن مبحث النبوات ينبغي أن يكون عقب معالجة مبحث الألوهية ، " فنناظر من أنكر الصانع في اثباته ، إذ التنازع في ارساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهستيته[*] وثباته " ، فمن أثبت وجود الله عليه أن يقر بارساله الرسل .

كما أن الرسل " هم قوم نشأوا بين قوم عرفوا أحوالهم " ، أي عرفوا صدقهم، " فلما جاءوا بالآيات (المعجزات) التي قهرت عقولهم . مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها . لزم العلم بصدقه (أي الرسول) فيما أخبر عن مرسله"[١٠٣].

وفضلا عما تدل عليه المعجزات من صدق الرسل واثبات الرسالة ، فإنه "يجب القول بالرسالة بضرورة العقل في ايجاب الحاجة إليها دينا ودنيا"[١٠٤]، ويحاول الماتريدي أن يبرهن على ذلك برهنة عقلية .

١ - فيبين أن الله تعالى خلق الخلق للبقاء ، ثم لم يجعل البقاء إلا بالأغذية وقد حبب إليهم البقاء دوام الحياة ، فلو لم يجعل الله عليهم الأمر والنهي ، لبادر كل إنسان إلى ما يطمع فيه من البقاء ودوام الحياة ، مع ما له فيه من اللذة والشهوة ، ثم يفعل أقرانه نفس الشيء ، فيحدث بينهم التنازع . ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد ، ومقدمة كل فناء . وهذا يتعارض مع الغاية المنشودة وهي البقاء ، فلزم البشرية من يعينها ، ويردها إلى ما فيه صلاحها ، ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك

(*) هستي : كلمة فارسية معناها الوجود في الخارج (التوحيد ، ص ٧ هـ ٥)

(١٠٣) التوحيد ، ص ١٧٦

(١٠٤) السابق ، ص ١٧٩

ممن خلقها وأنشأها . وفي ذلك لزوم القول برسول نعلم أنه من عنده تعالى جاء[١٠٥].

٢ – وتتبين حاجة الناس الضرورية للرسل في بداية حياة الانسان على الأرض ، " في الابتداء ليس في العقول (سبيل) يعرف الوجوه التي تنبت من الزراعة وما فيها من التدبير ، ثم بعد التمام والعلم بجوهر لابد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء ... " ثم علوم الطب ، ومعرفة تربية الصغار ، والحرف ، والصناعات كلها وطرق البلدان ورياضة الدواب " إن أصولها تعليم واشارة لا استخراج العقول"[١٠٦]. أي كان الناس في الابتداء يفتقرون إلى الرسل في تعلم العلوم والصناعات المختلفة ، إذ من المحال أن تستنبط أصولها استنباطا عقليا محضا ، على نحو ما يزعم أصحاب المذهب المثالي كأفلاطون ، وإنما أول ذلك تعليم يكون من العليم الحكيم عن طريق رسله .

٣ – ومما يلزم القول بالرسالة بضرورة العقل . هو أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكر له في العقل[*]، وقبح الجحود له والكفران بنعمته . أما كيفية شكر المنعم فلا تعرف بالعقل ، فيلزم القول بمخبر يخبر عن الله[١٠٧]، وهو الرسول.

٤ – إنه معلوم أن العلماء يتفاضلون في ادراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا، يكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره ، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه ، فيوصلها إليهم برسله[١٠٨].

٥ – يرفض الماتريدي الاسراف في التعويل على العقل وحده ، والركون إليه دون سواه في المعرفة ، فمن المحال أن يصيب جميع الناس إذا اعتمد كل منهم على عقله فقط ، وذلك لتناقض الآراء والأقوال ، فضلا عما قد تزدحم به العقول

---

(١٠٥) السابق ، ص ١٧٧ ، ص ١٨٢

(١٠٦) السابق ، ص ١٨٠

(*) بخلاف ما يذهب ابن حزم الظاهري ، فسنرى أنه ينكر أن يكون شكر المنعم مصدره العقل البتة

(١٠٧) السابق ، ص ١٨١

(١٠٨) السابق ، ص ١٨٢

من الهموم، "وكذلك أنواع الألم ، وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول ، ويمنعها عن الاحاطة بالحق في كل لطيف وجليل ، وكذلك غلبة الشهوات ، وكثرة الأماني ، واللذات ، فلذلك لابد من رسول الله ليبينهم . ويدلهم . عند الاشتباه . على الحق "[109].

٦ - ثم لو كان في العقل الغنى ، وسلمنا جدلا أن بالعقل كفاية ، لجائز ارسال الرسل من طريق الأفضال ، إذ الله موصوف معروف بالاحسان ، وبكثرة النعم ، فقد أنعم على الإنسان بكثرة الفواكه والملاذ ، وإن كان القليل من ذلك كافيا ، فإذا كان الله قد أنعم على الإنسان بالعقل لمعرفة الحقائق ، فقد زاد نعمه تعالى بارسال الرسل ، وكان ذلك من عظيم المنن ، ويعد الماتريدى ارسال الرسل معونة للعقول وارشادا ، وتذكيرا ، وتنبيه ، وتحذيرا من التقصير ، فيكون كل ذلك مما يحث على النظر ، ويدعو إلى الفكر ، فكيف تنكر حاجة العقول إلى أعوان ؟ والرسل أحق بذلك[110].

٧ - " يعلم جميع منكرى الرسل أن ليس مع أحد منهم دليل يحقق تكذيبه أو يزيل عن نفسه صفة المتعنتين ، مع كثرة حيلهم في مقابلات أدلتهم ، وطعنها مرة بالسحر وبوجوه (أخرى) ، ثم مع بذلهم مجهودهم من دنياهم في اطفاء نورهم " . هكذا يرى الماتريدى أن جميع منكرى الرسل ليس معهم أدلة تثبت صحة ما يزعمون ، وكل ما لديهم إنما هو تعنت واتهامات باطلة للرسل وافتراءات ليس لها أساس، يستهدفون بها اطفاء نور النبوة ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره.

ويستعرض الماتريدى بعض مزاعم منكرى الرسالة ، فيذكر بعض أقوال أبى عيسى الوراق (ت.سنة ٢٤٧ هـ.) وابن الراوندى (توفى ما بين عامى ٢٥٠ و ٢٩٨هـ.)، ويفندها ، ويبين تهافتها وبطلانها[111].

---

(109) التوحيد ، ص ١٨٢ - ١٨٣

(110) السابق ، ص ١٨٥

(111) السابق ، ص ١٨٦ - ٢٠٢

ب ـ اثبات صدق الرسل :

البرهنة على صدق الأنبياء والرسل تقوم عند الماتريدى على أمرين : تدبر العقول لسيرتهم الحسنة وما يتسمون به من أمانة وصدق من ناحية ، وما يظهر منهم من معجزات وخوارق من ناحية أخرى .

يقول أبو منصور الماتريدى : " الأصل عندنا فى إعلام الرسل وجهان :

أحدهما : ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة ، وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم فى الصغر والكبر . فوجدهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ... فيعلم باحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا ، ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار ...

والثانى : مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر فى ذلك النوع . الممتنعة عن أن يطمع فى مثلها ، أو يبلغ بكنهها التعلم ، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد ، فإن الرسل بما نشأوا ، لا فى ذلك ، وربوا لا به ، يظهر أنهم استفادوه بالله ، (و) أكرمهم بذلك ، لما يجعلهم أمناء على وحيه ... "[١١٢].

أى لا يقدح فى معجزات الأنبياء القول بأن بعضها يمكن اكتسابه بالتعلم ، كما هو الحال مثلا فى عصرنا من شفاء بعض الأمراض التى كانت مستعصية فيما مضى ، أو السفر بما يفوق سرعة الصوت ، أو نحو ذلك مما كان يعد من معجزات الأنبياء . ذلك أن ظروف نشأتهم ، وأحوال عصورهم لم تكن تسمح لهم بتعلم أسرار تلك الخوارق ، فثبت أن ظهروها عليهم إنما مصدره الله تعالى ، وهدفه اثبات صدق دعوتهم ونبوتهم .

ويقول بعض الماتريدية : " لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل ، فيكون الثبوت بالدلائل . وليست تلك الدلائل إلا المعجزات ، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه ، فكانت معجزات موسى عليه السلام العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات ، ومعجزات عيسى عليه السلام إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك ، ومعجزات محمد عليه السلام القرآن ، فإن العرب بأجمعهم . مع فصاحتهم . عجزوا عن الإتيان بمثله ... فعجزوا عن ذلك ، فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة . فإن ما ظهر ليس فى وسع بشر ، فعلم أن الله تعالى هو المنشيء ، وإنما

---

[١١٢] السابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩

ينشئها لتكون دليلا على صدق دعواه ، فإن قوم كل رسول سألوا منه دلائل صدقه ، فدعا الله تعالى ليؤيده باعطاء ما طلبوه منه ، فلما أعطاه دليل صدقه الذى طلب منه قومه ، صار ذلك دليل صدقه من الله تعالى ، فإن الله لا يؤيد الكاذب ..."[١١٣].

واقتصار الماتريدية على أن المعجزات وحدها دليل على صدق الرسل ، فيه مخالفة لمذهب الماتريدى كما رأينا ، فضلا عن مخالفته لمذهب السلف بعامة ، فإن سيرة الرسل دليل أيضا على صدقهم .

جـ - معجزات الأنبياء وكرامات الأوليـاء :

معجزة النبى تشبه كرامة الولى ، من حيث أن كلا منهما يعد ضربا من خوارق العادات والسنن الكونية وإن كان الاختلاف بينهما اختلافا فى الدرجة[*]، ومن أجل هذا التشابه أنكر المعتزلة الاقرار بكرامات الأولياء ، لينفرد الأنبياء بخاصية خرق العادة ، وظنوا أن اثبات هذه الخاصية للأولياء يتعارض مع ما يتفرد به الأنبياء من خصال .

أما الماتريدية فقد خالفوا المعتزلة فى هذه المسألة ، فكما أنهم أثبتوا المعجزات للأنبياء - كما عرفنا منذ هنيهة - فإنهم أثبتوا أيضا الكرامات للأولياء . إذ قال أبو المعين النسفى : " وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولى جائز عندنا غير ممتنع ... وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار ، واستفاض من الحكايات عن الأحبار ... فلا وجه إلى رد ما انتشر به الخبر عن صالحى الأئمة فى ذلك .

وما ظنوا (أى المعتزلة) أنه يؤدى ألى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبى والرسول ... فظن باطل . بل كل كرامة للولى تكون معجزة لرسول ، فإن

---

[١١٣] البزدوى : أصول الديـن ، ص٩٧-٩٨ وغيره كأبى المعين النسفى والناصرى نقلا عن أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٣٨٠ وما بعدها

[*] مثال ذلك ما روى عن بعض الصالحين من تكثير الطعام ، دون أن يصل ذلك إلى درجة النبى ﷺ حين أطعم الجيش من شىء يسير، وما روى عن التابعى أبى مسلم الخولانى (ت٦٢هـ) وغيره حين ألقى فى النار، فلم تضره، ولكنها لم تكن فى عظمتها مثل نار إبراهيم ﷺ (ابن تيمية: النبوات، نقلا عن الحربى: الماتريدية ، ص ٣٩٥)

بظهورها يعلم أنه ولى ، ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا فى ديانته ... وكونه محقا فى ديانته ، وديانة الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه فى دينه ، دليل صحة رسالة رسوله ، فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه ، مبطلا للمعجزة ، وسادا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع فى غلط فاحش ، وخطأ بين.

ثم كيف يؤدى ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة ، والمعجزة تظهر على اثر الدعوة ، والولى لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته ، وصار عدوا لله تعالى ، ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده ، وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته ، بل يظهرها ، وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها ..."[114].

ويتبين لنا من النص السابق الفرق بين معجزة النبى وكرامة الولى ، فأما النبى فإنه يظهر معجزته ، ويتحدى بها منكرويه ، ويتخذها وسيلة لدعوته ، أما الولى فإنه لا يدعى النبوة ، ولا يظهر كرامته ، بل يحرص على اخفائها حتى لا تنقطع عنه، وتزول عنه رتبة الولاية.

---

[114] التمهيد ، ص ٥١ - ٥٢ ومصادر أخرى نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٣٨٩ وما بعدها

المبحث الثالث

الأخرويات

يعد الماتريدية جميع المباحث المتعلقة باليوم الآخر من السمعيات ، أى أن التعويل فيها يقتصر على الكتاب والسنة ، دون الركون إلى العقل وأحكامه ، ومن ثم جاءت عقيدة الماتريدية فى اليوم الآخر مطابقة لمذهب أهل السنة والجماعة ، فقد أثبتوا نعيم القبر وعذابه ، وأشراط الساعة ، والبعث والنشور ، والميزان والصراط والحوض[115].

الشفاعة:

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى الشفاعة على قولين:

١ - فقالت المعتزلة : لا تكون الشفاعة إلا لأهل الخيرات خاصة ، الذين لا ذنب لهم ، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه ، واحتجوا بقوله ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ، ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾ (غافر/٧) ، أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فإذا كان الاستغفار فى الدنيا إنما يكون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون فى الآخرة لهؤلاء .

٢ - يقول الماتريدى " وأما عندنا فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة ، وقوله " للذين آمنوا ... (و) تابوا واتبعوا سبيلك " ، تكون لهم ذنوب فى أحوال التوبة ، فإنما يغفر لهم الذنوب[*] التى كانت لهم ، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب ، فعلى ذلك تكون الشفاعة ".

---

[115] راجع الحربى: الماتريدية ، الفصل الرابع

[*] فى المطبوع : ذنوب

والشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما وجبت بالطاعات التي كانت لهم، لأن أهل الإيمان - وإن ارتكبوا مأثما ومعاصيا - فإن لهم طاعات ، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة[116].

بقاء الخلدين:

كان الجهم بن صفوان يزعم أن الجنة والنار تفنيان . ويبطل الماتريدي هذا الزعم فيورد قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ﴾ إلى قوله ﴿ وهم فيها خالدون ﴾ (البقرة/٢٥) ، فبين أن المراد بذلك أن أهل الجنة مقيمون أبدا ، " فالآية ترد على الجهمية قولهم ، لأنهم يقولون بفناء الجنة وفناء ما فيها ، ويذهبون إلى أن الله تعالى هو الأول والآخر والباقي ، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيها " ، ويعقب الماتريدي على دعوى الجهمية بقوله " لكن ذلك وهم عندنا ، لأن الله تعالى هو الأول بذاته ، والآخر بذاته ، والباقي بذاته ، والجنة وما فيها باقية بغيرها ، ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان في (وصفه تعالى بأنه) العالم والسميع والبصير تشبيه ، ولكان في الخلق أيضا في حال البقاء تشبيه ، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضا".

كما أن الله تعالى جعل الجنة دار مطهرة عن المعايب كلها ، ولو كان آخرها الفناء ، لكان فيها أعظم المعايب ، إذ المرء لا يهنأ بعيش إذا نغص(*) عليه بزواله ، فلو كان آخره للزوال كان نعمته منغصة(**) (**) على أهلها ، فلما نزه عن العيوب كلها ، كان التخليد لأهلها أولى بها[117].

وما يقال عن الجنة يقال أيضا عن النار ، فيستند الماتريدي إلى قوله تعالى ﴿ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ (البقرة/٣٩) ، ويقول الماتريدي عن هذه الآية إنها " تنقض على الجهمية ، لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار ، وانقطاع ما فيهما ... (فقد) أخبر ﷻ أن الكفار في النار

---

[116] الماتريدي: تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٠ - ٥٩١

(*) في المطبوع : نقص ، ولعل الصواب ما أثبتناه

(**) في المطبوع : منقصة ، وأشار المحقق إلى أنه في احدى النسخ المخطوطة: ضغطة ، والصواب ما أثبتناه

[117] تأويلات أهل السنة ، ص ٧٥ - ٧٦

خالدون ، وأن عذابها أليم شديد ، فلو كان لهم رجاء النجاة منها ، هان ذلك عليه"[118].

مصير أطفال المشركين:

يوافق الماتريدى المعتزلة فى أن جميع من مات من أطفال المشركين فمصيرهم دخول الجنة ، ولكن لا كما يزعم المعتزلة ، أن ذلك المصير يكون لهم على سبيل العوض عما أصابهم فى الدنيا من آلام أو حرمان ، بل لأن لله تعالى أن يعطى من يشاء بلا فعل ولا صنع ، وهذا العطاء يعد منه فضلا وكرامة ، وذلك فى العقل جائز ، أى اعطاء الثواب بلا عمل على الافضال والاكرام .

ويخالف الماتريدى فى هذه المسألة الأشاعرة الذين أجازوا تعذيب أطفال المشركين فى الآخرة ، ولكن عند الماتريدى التعذيب غير جائز . فى العقل . بلا ذنب يرتكب[119].

---

(118) السابق ، ص ١٢١ - ١٢٢

(119) السابق ، ص ٧٢ - ٧٣

المبحث الرابع

القضاء والقدر

- المطلب الأول: معنى القضاء والقدر
- المطلب الثاني: الختم والطبع والأكنة والاضلال
- المطلب الثالث: أفعال العباد :
  1 - موقف المجبرة
  2 - موقف القدرية
  3 - الموقف الوسط
- المطلب الرابع: قدرة العبد أو استطاعته

القضـاء والقـــدر

المطلـب الأول

معنى القضاء والقـدر

أولا ـ معنى القضاء:

يذكر الماتريدى عدة معاني للفظ " القضاء " ، منها ما يلى :

١ – يعرف الماتريدى القضاء بأنه " الحكم بالشيء ، والقطع على ما يليق به " ، ويرتبط القضاء بمسألة خلق الأشياء ، لأنه تحقيق كونها على ما هى عليه . " إن الذى خلق الخلق هو الحكيم العليم ، والحكمة هى اصابة الحقيقة لكل شيء ، ووضعه موضعه . قال تعالى ﴿ فقضاهن سبع سموات ﴾ (فصلت/١٢) ، وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن ، أى خلقهن وحكم كقوله ﴿ فاقض ما أنت قاض ﴾ (طه/٧٢) بمعنى احكم ، ومن ثم سمي العالم قاضيا بما يرد كل حق إلى محقه ، ويبين الذى هو حق ذلك ، وكذا قوله ﴿ إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (آل عمران/٤٧) ، وكذلك يجوز أن يقال : حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا ، فيكون منه كذا فى وقت كذا ... وحكم أيضا بالذى يستحق الفاعل بفعله من ذم أو مدح ، ثواب أو عقاب " .

إذن معنى لفظ " قضى " هو أعلم وأخبر .

٢ – وقد يكون لفظ " قضى " بمعنى أمر ، لقوله تعالى ﴿ قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾(الإسراء/٢٣) ، وقوله ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ﴾ (الأحزاب/٣٦) ، وهذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا فى الخيرات .

٣ – وقد يكون لفظ " قضى " فى معنى " فرغ " كما فى قوله: ﴿ فلما قضى موسى الأجل ﴾ (القصص/٢٩) ، لكن هذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله ، لإضافة الشغل له بشيء أو فراغ له منه ، إلاعلى مجاز اللغة فى تحقيق انقضاء ما خلق .

هذه هى المعانى الثلاثة التى يذكرها الماتريدى للفظ القضاء ، ويشير إلى أن للفظ معان أخرى ليس بنا إلى ذكرها حاجة فيما نحن فيه .

ثانيا : معنى القدر :

ويذكر الماتريدى أن هذا اللفظ على وجهين ، أو يقال بمعنيين :

١ - أحدهما : الحد الذى عليه يخرج الشيء ، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أوشر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ، وهو تأويل الحكمة . وعلى مثل هذا المعنى يدل قوله تعالى ﴿ إن كل شيء خلقناه بقدر ﴾ (القمر/٤٩).

٢ - الثاني : بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان . وحق وباطل ، وما له من الثواب والعقاب . وفى هذا المعنى قال تعالى ﴿ وقدرنا فيها السير ﴾ (سبأ/١٨)، وقال ﴿ إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين﴾ (الحجر/٦٠)[١٢٠].

ولكن هل يجوز لأحد أن يبرر معاصيه بالقضاء والقدر ؟ يبين الماتريدى أنه لاعذر لأحد بذلك لأوجه ثلاثة :

١ - إن الله تعالى قضى بمعنى أنه علم أن ذلك الشخص يختار ويؤثر . فليس له حق الاحتجاج . لأنه كان مختارا للأشياء التى فعلها ، مؤثرا لها على غيرها .

٢ - " إن جميع ما كان (للناس) لم يحملهم (الله) على ما هم فعلوه . ولم يدافعهم إليه ، ولا اضطرهم ، بل هم على ما هم عليه ... وقد مكنوا أيضا من مضادات ما عملوا " فالإنسان ليس مجبرا على فعل المعاصى ، وإنما هو " ممكن من الترك " .

٣ - " إنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ، ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل : إنهم يفعلون لشيء من ذلك ، فالاحتجاج لما ليس لذلك الفعل عند المحتج باطل ، وكذلك العذر بما لم يكن عند نفسه بالذى يفعل لكان ذلك باطل مضمحل "[١٢١]، أى أن احتجاج من يحتج يوم القيامة بالقضاء والقدر لكى يبرر ما فعله من المعاصى إنما هو احتجاج باطل لأنه لم يكن معترفا به عند ارتكابه لها، بل كان يشعر بكامل حريته آنذاك.

---

[١٢٠] الوحيد ، ص ٣٠٥ - ٣٠٧

[١٢١] السابق ، ص ٣٠٩

المطلب الثانى

الختم والطبع والأكنة والاضلال

يشير الماتريدى إلى أن المعتزلة يقولون : إن قوله تعالى ﴿ ختم الله ﴾ (البقرة/٧) و﴿ طبع الله ﴾ (النساء/١٥٥ وغيرها) أى أعلم بعلامة فى قلب الكافر أنه لا يؤمن ، كاعلام الكتب والرسائل ، ثم يقول الماتريدى : " ولكن عندنا خلق ظلمة الكفر فى قلبه ... خلق الختم والطبع على قلبه ، إذ فعل فعل الكفر ، لأن فعل الكفر مخلوق عندنا . فخلق ذلك الختم عليه ، وهو كقوله ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة ﴾ (الأنعام/٢٥) ، أى خلق الأكنة ، وغيره من الآيات .

والأصل فى ذلك أنه " ختم على قلوبهم " لما تركوا التأمل والتفكر فى قلوبهم فلم يقع ، وعلى سمعهم لما لم يسمعوا قول الحق والعدل ، خلق الثقل عليه ، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا فى أنفسهم ، ولا فى خلق الله ليعرفوا زوالها وفناءها ، وتغير الأحوال ليعلموا أن الذى خلق هذا دائم لا يزول أبدا"[١٢٢].

وأما قوله تعالى ﴿ فزادهم الله مرضا ﴾ (البقرة/١٠) ، فقد " اختلف فى تأويله . قالت المعتزلة : هو التخلية بينهم وبين ما أختاروا ، وأما عندنا على خلق أفعال : زيادة الكفر والنفاق فى قلوبهم ... (بسبب) اظهار الموافقة للمؤمنين بالقول ، واضمار الخلاف لهم بالقلب ، خلق عز وجل تلك الزيادة من المرض فى قلوبهم باختيارهم"[١٢٣].

وأما قوله عز وجل ﴿ يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ﴾ (البقرة/٢٦) فالمراد أضل الله به من علم أنه يختار الضلالة ، ويهدى به من علم أنه يختار الهدى ، أى خلق فعل الضلالة من الضال ، وخلق فعل الاهتداء من المهتدى[١٢٤].

---

[١٢٢] تأويلات أهل السنة ، ص ٤١ - ٤٢

[١٢٣] السابق ، ص ٤٤

[١٢٤] السابق ، ص ٧٨

واحتجت المعتزلة علينا بظاهر قوله تعالى ﴿ حسدا من عند أنفسهم ﴾ (البقرة/١٠٩) قالوا : دلت الآية على أن الحسد ليس من عند الله بما نفاه عز وجل عنه ، وأضافه إلى أنفسهم ... قيل : صدقتم في زعمكم بأن الحسد ليس من الله تعالى. وكذلك نقول ، ولا تجز اضافة الحسد إليه بحال ، ولكن نقول : خلق فعل الحسد من الخلق ، وكذلك يقال في الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها ، أنه لا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى فيقال : يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب ، وإن كان كله خلقه ، وهو خالق كل شيء ، فعلى ذلك نقول : يخلق فعل الكفر من العبد ، ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى(١٢٥).

---

(١٢٥) السابق . ص ٢١٧

المطلب الثالث

أفعال العباد

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى مسألة الجبر والاختيار : هل الإنسان مجبر فى جميع ما يفعله أم أنه يفعل ما يشاء ولا سلطان عليه ؟ وهل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، أم لا فاعل لها إلا الإنسان ؟ يستعرض الماتريدى موقفين متعارضين فى هذه المسألة : موقف الجبرية وموقف القدرية ، ثم يحدد موقفه بين الفريقين ، ويختار الموقف الوسط ، على النحو التالى:

١ - موقف المجبرة :

يقول : " اختلف منتحلو الإسلام فى أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله بأوجه : أحدها وجوب اضافتها إلى الله ، على ما أضيف إليه خلق كل شيء فى الجملة ... لأنه الفاعل الحق والقادر الذى لا يعجزه شيء ... والثانى : أن بتحقيق الفعل لغيره تشابها فى الفعل ، وقد نفى الله ذلك بقوله ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (الرعد/١٦) ... (والثالث) أنه لو جعل للعبد ايجاد واخراج من العدم لكان فى معنى " خلق " فيلزم اسم " خالق " وذلك مما أباه الجميع ، حيث قالوا : لا خالق إلا الله".

ويقصد الماتريدى فى الغالب هنا الجهمية(*) أتباع جهم بن صفوان الذى أنكر أن تنسب الأفعال إلى العباد اللهم إلا على سبيل المجاز ، إذ الفاعل على الحقيقة هو الله وحده . ويبطل الماتريدى هذا الرأى ويبين ضرورة تحقيق الفعل

(*) يستخدم الماتريدى لفظ " المرجئة " كما لو كان مرادفا للفظ " المجبرة " ، فيقول : " إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها للعبد " (التوحيد ، ص ٢٢٩) ، ولفظ المرجئة يقال بمعان عدة ، وسنرى عند الحديث عن مسألة " الإيمان " أنه يميز بين الارجاء المذموم ، والارجاء المحمود كارجاء أبى حنيفة ، ولكن المعنى الذى يشير إليه الماتريدى هنا لا يسمح به الاستخدام اللغوى الصحيح ، إذ أن لفظ أرجأ يعنى أخر . والفرقة المشار إليها لم تؤخر الأفعال ، وإنما نفتها عن العباد ، وأسقطتها عنهم ، ونسبتها إلى الله تعالى

للعباد . بالسمع والعقل . فأما السمع فله وجهان : الأمر به والنفى عنه . والثانى الوعيد فيه والوعد له . على تسمية ذلك فى كل هذا فعلا . من نحو قوله ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ (فصلت/٤٠) وقوله ﴿ وافعلوا الخير ﴾ (الحج/٧٧) . وفى الجزاء ﴿ يريهم الله أعمالهم حسرات ﴾ (البقرة/١٦٧) ، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال . ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد . وليس فى الاضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك ، بل هى لله ، بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها . وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب[١٢٦].

فهل اقترب الماتريدى فى نهاية تفنيده لموقف الجبرية من موقف الأشاعرة ونظريتهم فى الكسب ؟ لنستعرض بعض أقوال الماتريدية فى هذا الصدد:

يقول أبو المعين النسفى : " وعندنا فعل العبد هو مخلوق لله تعالى ومفعوله... والله تعالى هو الذى يتولى ايجاده واخراجه من العدم إلى الوجود ، والعبد اكتسبه وباشره"[١٢٧].

ويقول صاحب " مميزات مذهب الماتريدية " : " ... فمذهب أهل الحق ان الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها . وهو كاسب فى أفعال الاختيار"[١٢٨].

فلا شك أن الماتريدية قد اقتربوا من الأشاعرة فى مسألة الكسب . إلا أن هذا الاقتراب لا يعنى تطابق المذهبين . فقد كان الأشاعرة أميل إلى المجبرة ، أما الماتريدية ، فسنرى عند حديثهم عن الاستطاعة أنهم أكثر تأكيدا لقدرة العبد على الفعل.

٢ – موقف القدرية :

القدرية لقب مذموم . فيقول أبو منصور الماتريدى : "أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية ، وتبرأ كل منهم منه . وقد روى فى ذلك عن رسول الله ﷺ ...

---

[١٢٦] التوحيد ، ص ٢٢٥ – ٢٢٦

[١٢٧] التمهيد، ص ٦٢ ، التبصرة ، ل ٢٧٢ نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٤٤٠ .

[١٢٨] مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية ، ل ٧١ نقلا عن السابق ، ص ٤٤١

قوله : القدرية مجوس هذه الأمة ، ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها"[١٢٩]، " وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن الله"[١٣٠].

والقدرية لقب يطلقه أهل السنة على بعض الطوائف ومن أهمها المعتزلة ، لأنهم ينكرون أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، ويؤكدون أن الإنسان خالق لكل أعماله ، ويغلو بعضهم كالمتكلم المعتزلي النظام (ت.سنة ٢٣١هـ) حتى يقول " إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي . وليست هي مقدورة للبارى تعالى"[١٣١].

والمجوس هم أصحاب المذاهب الثنوية أو الاثنينية الفارسية القديمة الذين يرجعون العالم إلى أصلين أو فاعلين : النور والظلمة ، وينسب الماتريدى إلى المجوس القول " إن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ، ولا فاسدا ، ولا أمات وليا ، ولا قوى عدوا ، ولا أبقي الشياطين ... " ، ثم يشبه موقف المعتزلة القدرية بموقف المجوس ، لنفى كل منهما صدور القبائح عن الله ، فيقول : " إن أصل الاعتزال مقدر على ذلك..."[١٣٢].

وكما رفض الماتريدى موقف المجبرة ، يرفض أيضا موقف القدرية ، ويستعين في رده على الطائفة الثانية ببعض أقوال الطائفة الأولى ، أعنى القول " أن لا خالق غير الله ، ولا رب سواه ، ولو جعلنا حدث الأفعال ، وخروجها من العدم إلى الوجود ، ثم فناءها بعد الوجود ، ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها (أي لأربابها) وصف الخلق الذى به صار الخلق خلقا ، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه "[١٣٣].

إن أفعال العباد في الحقيقة حركات وسكون في الظاهر ، والله قادر عليها ولولا ذلك ما أقدرهم عليها ، فصارت أفعالهم تحت قدرته تعالى . وقدرة العبد ناقصة ، يمكن أن تزول ، ولكل إنسان قدرة على ما ليس لغيره . أما قدرة الله تعالى فهي فوق

---

(١٢٩) التوحيد ، ص ٣١٤

(١٣٠) السابق ، ص ٣١٨

(١٣١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٧

(١٣٢) التوحيد ، ص ٢٤٤ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ص ٣١٤ - ٣١٦

(١٣٣) السابق ، ص ٢٣٠

كل منقوص . أي أنها كاملة مطلقة ثابتة . ولو جاز خروج شيء من تحت قدرته . فكيف نؤمن بوعده ووعيده ؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون؟ وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذي خلق . وهو لا يقدر على فعل بعوض . فضلا عن فعل هو أقوى منه ؟

إن الله هو مالك كل شيء بذاته . لأنه خالق كل شيء . فإن كان غير مالك لفعل العباد فيكون ملكه ناقصا. وهذا باطل[134].

والمعتزلة " جعلت للعبد قدرة على الكسب . ولم تجعل لله . فصار العبد بذلك أعظم في القدرة " . بل لقد جعلوا للعبد قدرة على منع الرب عن فعله .

هكذا " ثبت أن الله خالق الأفعال كلها"[135] بخلاف ما يزعم القدرية .

٣ - الموقف الوسط :

لقد استهدف الماتريدي بنقده لكل من الجبريين والقدريين جميعا أن يتخذ موقفا وسطا بينهم . ويثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله . ومكتسبة لهم . فيقول "والعدل هو القول بتحقيق الأمرين . ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه . محمودا به . كما قال ﴿ خالق كل شيء ﴾ (الأنعام/١٠١) وقال ﴿ فهو على كل شيء قدير ﴾ (البقرة/٢٠) . وليكون عدلا متفضلا كما قال ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ (فصلت/٤٦). وقال ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ (النساء/٨٣) . ثم الدليل على لزوم القول بهذا . مع ما فيما بينا كفاية . وجود أحوال في افعال العباد(*) لا تبلغها أوهامهم . ولا تقدرها عقولهم. وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم . وتبلغها عقولهم . فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثاني لهم"[136].

---

(١٣٤) السابق . ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، وكذلك ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(١٣٥) السابق . ص ٢٣٥

(*) في المطبوع : العبد ، وفي هذا النص أخطاء مطبعية . أحدها يتعلق بالآية المذكورة من سورة فصلت

(١٣٦) التوحيد ، ص ٢٢٩

المطلب الرابع

قدرة العبد أو الاستطاعة

يقسم الماتريدى قدرة العبد أو استطاعته إلى قسمين ، أو يجعلها بالأحرى تتضمن أمرين ، استطاعة الأحوال والأسباب ، واستطاعة الأفعال:

الأولى تعنى سلامة الأسباب ، وصحة الآلات ويسمى هذا القسم استطاعة الأسباب والأحوال ، ولا تقوم الأفعال إلا بها ، وهى من النعم التى يكرم الله بها من يشاء ، ولولاها لم يحتمل أحد الأمر والنهى .

والثانية استطاعة الأفعال ، وتعنى فعل الاختيار ، وبه يكون الثواب والعقاب، أى أنها مناط التكليف ، واستطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال ، فهى كالوقت لا تبقى ، أى أن الاستطاعة ليست صفة ثابتة للعبد ، وإنما يخلقها الله له ، وتزول بزوال الفعل ، فهى مصاحبة للفعل ، وليست سابقة عليه ، وههنا يلتقى الماتريدى والأشعرى ، ويخالفان المعتزلة .

ويبرهن الماتريدى على صحة مذهبه ، فيبين أن الاستطاعة إنما هى قوة ، ولا قوة إلا بالله ، وعلى ذلك مجىء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت الاستطاعة موجودة وجودا مسبقا كان السؤال ضربا من العبث .

كما أن القوة ليست هى من أجزاء الجسم ، فهى عرض فى الحقيقة ، والأعراض لا تبقى ، فيلزم القول بالكون . أى كون الاستطاعة . مع الفعل . وأيضا أن القوة إذ هى للأفعال . وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة .

ومما يثبت أيضا زوال الاستطاعة ، أن الله صير الخلق جميعا فقراء إليه ، وهو الغنى الحميد ، لذلك لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه ، فلو كان للعبد استطاعة ذاتية ثابتة لصار غنيا عن الله ، وذلك قبيح[١٣٧].

---

[١٣٧] التوحيد ، ص ٢٥٦ - ٢٦٢ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٦٦٩ - ٦٧٠

ولكن يخالف الماتريدى الأشاعرة فى قولهم إن الاستطاعة لا تصلح للشىء وضده معا . ويذكر أن أبا حنيفه وجماعته (والماتريدى من جماعته) وكذلك أهل الاعتزال يقولون عن الاستطاعة : هى تصلح للأمرين جميعا . ويستصوب الماتريدى هذا المذهب القائل بالقدرة على الشىء وضده[138].

كما يخالف الماتريدى الأشاعرة فى قولهم بجواز تكليف المرء ما لا يطيق ، إذ يقول : " الأصل أن تكليف من مُنع عنه الطاقة فاسد فى العقل "[139].

ويحكى ابن الهمام عن علماء الفرقة التى ينتمى إليها ، أعنى الماتريدية ، فيقول : " ولا أعلم أحدا منهم جوز تكليف ما لا يطاق "[140].

---

(138) التوحيد ، ص ٢٦٣

(139) التوحيد ، ص ٢٦٦

(140) المسايرة ، نقلا عن الحربى ، الماتريدية ، ص ٤٤٨

المبحث الخامس
مسائل الإيمان

. المطلب الأول : مفهوم الإيمان

. المطلب الثاني : اختلاف الفرق في معنى الإيمان :

١ - الرد على الكرامية

٢ - الرد على المعتزلة والخوارج والحشوية

٣ - الرد على الجهمية

٤ - اثبات رأى مرجئة الفقهاء

. المطلب الثالث : الاستثناء في الإيمان

. المطلب الرابع : الإيمان والإسلام

. المطلب الخامس : حكم مرتكب الكبيرة

المبحث الخامس

مسائل الإيمـان

المطلب الأول

مفهوم الإيمـان

يتفق الماتريدى ومعظم أتباعه مع الأشاعرة فـى أن الإيمان يعنـى التصديق بالقلب فقط ، وإن أضاف بعض الماتريدية الاقرار باللسان إلى مفهوم الإيمان .

ويلزم عن مذهب الماتريديـة أن الإيمـان عندهـم لا يزيـد ، ولا ينقـص ، ومـن أدلتهم على هذا ما رواه الفقيه أبو الليث السمرقندى فى تفسيره عن أبى هريرة قال: جـاء وفـد ثقيـف إلى رسـول الله ﷺ فقـالوا : يا رسـول الله : الإيمـان يزيـد وينقـص ؟ فقال: " لا الإيمان مكمَّل فى القلب ، زيادته ونقصانه كفر " .

وقد أبطل هذا الحديث شارح الطحاوية ، كما حكم بوضعه ابـن كثير وابـن حيان والحاكم وابن الجوزى والذهبى .

المطلب الثانى

اختلاف الفرق فى معنى الإيمان

ويستعـرض الماتريدى أهم اختلافات الفرق فى مفهوم الإيمـان ، ويبـين موقفه من مفهوماتهم للإيمان ، على النحو التالى:

١ - الرد على الكراميـة:

يستهل الماتريدى بحثه فـى مفـهوم الإيمـان برفـض تعريـف الكراميـة[١٤١] للإيمان ، فيتفق تماما مع الأشاعرة ، ويقـول: "قـال قـوم (يقصد الكرامية): الإيـمان هو الاقرار باللسان خاصة ، وليس فى القلب شىء"، ثم يبطل الماتريدى هذا الرأى، ويستبدل به رأى مضاد ، فيبـين أن الإيمان هـو مجرد التصديق بـالقلب دون الاقـرار باللسان أو العمل بالجوارح ، ويثبت ذلك بالسمع والعقل .

أما السمع فهو قوله تعالى فى المنـافقين الذين قـالوا : آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ﴾ (الحجرات/١٤) ، فأبطل أن يكون قولهم إيمانا إذ لم تؤمن قلوبهم ، وقـال تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ (البقرة/٨) فنفى أن يكـون الذى قـالوا بألسنتهم إيمانـا إذا خـالفت قلوبهم ذلك ، وقال ﴿ إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ (النحل/١٠٦) فلـم يجعل لهم كفر باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ، فثبـت بهذه الآيات وغيرها أن القلب هـو موضع الإيمان[١٤٢].

---

[١٤١] راجع شرح الطحاوية : ٢ / ٤٧٩ - ٤٨٠

[١٤٢] راجع الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١١٧

ويورد الماتريدى قوله تعالى ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ﴾ (النساء/٦٥) ، وهذه الآية . فيما يقول . " تنقض(*) على الكرامية ، لأنهم يقولون : الإيمان قول اللسان دون التصديق ، فأخبر الله ﷻ عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق ، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب "(١٤٣).

وفى موضع آخر يقول الماتريدى " والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب ، ودليله قول جميع(**) أهل التأويل والأدب أنهم فسروا : آمنوا (بمعنى) صدقوا فى جميع القرآن "(١٤٤).

وأما العقل ، فلأن الإيمان دين ، والدين اعتقادات(***) " والاعتقادات لا يجرى عليها القهر والغلبة ، ولا لأحد من الخلائق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان، وهن أفعال القلوب خاصة"، فالدين في القلب ، لا يشترط أن يكون باللسان ، فثبت بذلك " أنه على غير ما ظنت الكرامية "(١٤٥).

(*) ونحن بدورنا نقول : إن هذه الآية تنقض على الماتريدى زعمه أن الإيمان مجرد تصديق بالقلب دون العمل ، إذ الآية تنفى الإيمان عمن لم يحكمون هدى النبوة فى حياتهم العملية

(١٤٣) تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦

(**) رأينا عند حديثنا عن الأشاعرة أن الباقلانى يردد نفس هذا القول ، غير أن ابن تيمية قام بالرد عليه ، وبين أن هذا التفسير للفظ الإيمان ليس موضع اتفاق أهل اللغة، فمنهم من أرجع الإيمان إلى الأمان

(١٤٤) تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦

(***) لا نوافق الماتريدى فى أن الدين اعتقادات وحسب ، بل يشمل أيضا الأعمال، فالدين عقيدة وشريعة ، ويتضمن عبادات ومعاملات شتى ، بل حتى العقيدة، ولو أنها فى ذاتها تتعلق بالجانب النظرى المعرفى ، إلا أن لها مردودا عمليا من غير شك ، فهى مصدر السلوك ، والحافز على العمل وانتفاء السلوك العملى الموافق للعقيدة دليل على خلو القلب منها

(١٤٥) التوحيد ، ص ٣٦٩ ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨

٢ - الرد على المعتزلة والخوارج والحشوية:

يشترك المعتزلة والخوارج والحشوية ـ على اختلاف مذاهبهم ـ في اعلان أن الإيمان يقوم على ثلاث دعائم : اقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح . وكما استبعد الماتريدى الدعامة الأولى كما رأينا ، يهدم أيضا الدعامة الثالثة ، ولا يستبقي من الإيمان سوى الجانب القلبي فقط ، ويجعل الإيمان معلقا على القلب دون سواه .

وأما استبعاد الماتريدى للجانب العملي ، فيستند فيه لمثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ (الصف/٢) وقوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله ﴾ (التوبة/٣٨) وقوله ﴿ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله ﴾ (النساء/٧٥) ، فعاتبﷻ المؤمنين على صنيعهم ، ولم يزل عنهم اسم الإيمان ، بل أبقى لهم هذا اللقب ، فبطل قول من يقول : الإيمان اسم لجميع الطاعات ، وثبت أن التسمية تقتصر على تصديق القلب وحده[١٤٦].

وكان الإمام أبو حنيفة النعمان قد انفرد من بين سائر أئمة الفقه باخراج العمل عن مسمى الإيمان ، إلا أنه جعل العمل من لوازم الإيمان . وكان الماتريدى حنفي المذهب ، فجرد مفهوم الإيمان من ركنه العملي.

غير أن موقف الماتريدى ههنا مخالف لما كان عليه السلف ، فقد أنكروا على من أخرج الأعمال عن الإيمان انكارا شديدا ، وعدوه قولا محدثا . قال الثورى "هو رأى محدث أدركنا الناس على غيره " وقال الأوزاعي " كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان " ، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار " أما بعد ، فإن الإيمان فرائض وشرائع ، فمن استكملها استكمل الإيمان ، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان" . وهذا المعنى هو الذى أراد البخارى اثباته في كتاب الإيمان ، وعليه بوب أبوابه كلها ، فقال : " باب أمور الإيمان " و "باب الصلاة من الإيمان " و " باب الزكاة من الإيمان " و " باب الجهاد من الإيمان" وهكذا[١٤٧].

---

(١٤٦) التوحيد ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٧٣

(١٤٧) حافظ بن أحمد حكمي : معارج القبول : ٢ / ١٦ - ١٧

٣ - الرد على الجهميـة:

كان جهم بن صفوان يعتقد أن الإيمان مجرد معرفة الله ، ولا يتفاضل الناس فـي الإيمان . لأن المعارف لا تتفـاضل[١٤٨] . ويشـير المـاتريدى إلى مفـهوم الإيمـان المذكـور ، وإن لم ينسبه إلى الجـهم وأصحابـه ، فيقـول : " وظـن قـوم أن لا يكـون بالقلب تصديق ، وإنما تكون معرفة خاصة[*]" .

ويبطل الماتريدى هذا الزعم ، ويبين " أن الإيمان تصديق فى اللغة ، والكفر تكذيب أو تغطية ، فضد المعرفة فى الحقيقة النكرة والجهالة ... (ولما كان) كل من جهل حقا لا يوصف بالتكذيب له ، ثبت أن الإيمان بالقلب فى التحقيق غير المعرفة ، على أن المعرفة هى سبب يبعث علـى التصديـق ، كمـا قـد تبعـث الجهالـة علـى التكذيب ربما " ، وعلى هذا فليس الإيمان هو مجرد معرفة " إنمـا هـو التصديق عند المعرفة " ، وليس الإيمان معرفة نظرية وحسب ، وإنما شرطه الأساسى أو ثمرته هى طمأنينة القلب[١٤٩].

٤ - اثبات رأى مرجئة الفقهـاء:

يشير المـاتريدى إلى اختلاف الآراء فـى معنـى " المرجئة " ، ويبحـث فـى أصل اللفظ فى اللغة ، فيذكر أن الارجاء فى اللغة هو التأخير ، ثم يتطرق إلى بحث حقيقة كلمة " مرجئة " من حيـث هـى مصطلح يطلق على فرقة ذات عقائد معينة ، فيبين أنه لا يوجد ثمت اتفاق على ذلك ، فالحشوية يطلقون مصطلح المرجئة بمعنى غير ما يعنيه المعتزلة ، ويستبعد المـاتريدى " قـول بعضهم[**]: المرجئـة هـم الذيـن أرجأوا أمر (خلافة) على ابن أبى طالب " .

ومعنى الارجاء ـ عند الماتريدى ـ نوعان : أحدهما محمـود والآخـر مذمـوم ، فأما الأرجاء المذموم فالمراد به مذهب الجبر ، ويرجع إلى ما ورد فى الخبر المرفوع أن الرسـول ﷺ قـال : "صنفـان مـن أمتـى لا تنـالهم شفـاعتى : القدريـة

---

(١٤٨) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٨٨

(*) كذا فى المطبوع ، ولعل الصواب : خالصة

(١٤٩) التوحيد ، ص ٣٨٠ - ٣٨١

(**) وهو قـول الشيعة : الزيدية منهم كأحمد بن سليمان (راجع كتابنا عنـه ، ص١٣٣) والاسماعيلية كأبى حاتم الرازى (راجع كتابه الزينة ، ص ٢٦٦)

المرجئة"(رواه ابن ماجه والترمذي) ، ويشير الماتريدي إلى احتمال أن يكون لفظ المرجئة في هذا الحديث - إن صح - يراد به الجبرية ، لأنه جمع إلى القدرية.

وأما الارجاء المحمود ، فهو ارجاء أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة ، ليحكم الله فيهم بما يشاء ، وبهذا المعنى يصير لفظ المرجئة من الألقاب المحمودة ، وبه يمتدح كل من أطلق عليه هذا اللقب ، وقد أطلق بالفعل على جماعة ينتمي الماتريدي نفسه إليها ، وكان على رأسها شيخه الأكبر أبو حنيفة النعمان . ولم يستنكر الامام أبو حنيفة أن ينسب إلى الارجاء . يقول الماتريدي : " سئل أبو حنيفة رحمه الله : مم أخذت الارجاء ؟ فقال : من فعل الملائكة ، حيث قيل لهم ﴿ انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ (البقرة/٣١) ، إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم ، فوضوا الأمر في ذلك إلى الله(*)، وكذلك الحق في أصحاب الكبائر ، إذ معهم خيرات ، الواحدة منها لو قوبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها ، فلا يحتمل أن يحرم صاحبها الجنة ويخلد في النار ، لكن يرجأ أمره إلى الله ، فإن شاء عفا عنه إذ هو لم يحرمه - عند فعله - معرفته ، ومعاداة أعدائه له ، وتعظيم أوليائه ، فعند شدة حاجته إلى عفوه واحسانه يرجو أن لا يحرمه ، والله الموفق ، إذ قال : هو الغفور ، وهو الرحيم الودود ، وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به من الحسنات ، فجعلهن كفارات لها ، كما قال تعالى ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ (هود/١١٤) ، وقال في غير موضع ﴿ نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ (النساء/٣١) ، وقد ذكر الأنواع التي وعد بها التكفير " .

إن شاء عفا عنه ، وإن شاء جزاه قدر عمله ، خيرا أو شرا لقوله تعالى ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ (الزلزلة/٧-٨) وغير تلك من الآيات التي فيها ذكر جزاء الخير والشر ، وذلك وصف العدل في المؤاخذة، وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضلا . يقول الماتريدي: "وهذا النوع من الإرجاء حق، لزم القول به"(١٥٠).

(*) ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك أنت العليم الحكيم ﴾ (البقرة/٣٢)

(١٥٠) التوحيد ، ص ٣٨١ - ٣٨٥ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٩٨ - ٩٩

المطلب الثالث

الاستثناء في الإيمان

هل يصح الاستثناء في الإيمان ؟ أي هل يجوز للمرء أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ؟ اختلف العلماء حول هذه المسألة[١٥١] على ثلاثة اتجاهات:

١ - تحريم الاستثناء:

فمن العلماء من حرم الاستثناء في الإيمان ، وقالوا : الاستثناء شك ، والشك في الإيمان كفر وممن يحرمون الاستثناء المرجئة والجهمية[١٥٢].

٢ - وجوب الاستثناء :

ومن العلماء من أوجب الاستثناء في الإيمان ، كأبي حامد الغزالي الذى أعلن أن الاستثناء لا يعني الشك في الإيمان ، ولكن للاحتراز من الجزم به خيفة ما فيه من تزكية للنفس ، ولأن الاستثناء يستهدف التأدب بذكر الله واحالة الأمور كلها إلى مشيئته سبحانه ، كما أن الاستثناء في كمال الإيمان وليس في أصله ، إنما هو أمر مطلوب ، لأنه يزيل النفاق الخفي ، ويدفع المؤمن إلى مزيد من أعمال الطاعات ، وأخيرا يجب الاستثناء في الإيمان خوفا من الخاتمة ، فإن الانسان لا يدرى أسلم له الإيمان عند الموت أم لا؟[١٥٣].

٣ - جواز الاستثناء في الإيمان:

من العلماء من جوز الاستثناء في الإيمان كابن تيمية ولكنه كره الغلو في الاستثناء ، لما قد يؤدى إلى الشك ، فقد أشار إلى طائفة من معاصريه يستثنون في كل شيء ، وينكرون القطع في كل شيء من الأشياء ، حتى إن الواحد منهم يقول : هذا ثوبي إن شاء الله ، وهذا حبل إن شاء الله ! فإذا قيل له : هذا لا شك فيه ،

---

[١٥١] الغزالي : إحياء علوم الدين : ٢ / ٢١٣

[١٥٢] ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٧٣

[١٥٣] الغزالي : إحياء علوم الدين : ٢ / ٢١٣ - ٢٢٠

قال: نعم ولكن إذا شاء الله أن يغيره غيره[154]. ويجوز ابن تيمية الاستثناء في الإيمان ولا يوجبه ، إذ أن أغلب السلف كانوا لا يشكون في وجود ما لديهم من الإيمان ، ولكنهم مع ذلك يجعلون الاستثناء عائدا إلى الإيمان المطلق ، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الاستثناء في الإيمان ، فقال : " نعم الاستثناء على غير معنى الشك ، مخافة واحتياطا للعمل " ، فكان الإمام أحمد يستثني لكون العمل من الإيمان عنده ، وهو لا يتيقن أنه أكمله ، بل يشك في ذلك ، لهذا بين أن الاستثناء مستحب من هذه الزاوية[155].

والآن ما موقف الماتريدي من مسألة الاستثناء في الإيمان ؟ الواقع أن انتماء الماتريدي إلى المرجئة جعله يناصر أصحاب الاتجاه الأول أعني تحريم الاستثناء . يقول الماتريدي : " الأصل عندنا قطع القول بالإيمان ، وبالتسمي به بالاطلاق ، وترك الاستثناء فيه " ، ذلك أن العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملون أسلوب الاستثناء في موضع الاحاطة والعلم ، ومن سمع ذلك استعظم القول إذا كان يشار إلى محسوس ويستثني ، ويستعملونه في موضع الشكوك والظنون ، وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله ﴿ثم لم يرتابوا﴾ (الحجرات/١٥) ، أو بما وصف أهل النفاق بالشك والريب ، لذلك لم يجز الثنيا في كل ما لا يجوز فيه الشك ، فلا يصح استعمال العبارات الدالة على ذلك .

ثم إن الله ﷻ شهد لمن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر بالإيمان بقوله ﴿آمن الرسول ﴾ (البقرة/٢٨٥) ، وقد مدح بقطع القول به بقوله تعالى ﴿ قولوا آمنا بالله ﴾ (البقرة/١٣٦) .

ثم إن الأصل أنه نعمة وامتنان وزينة في القلوب وفضل[156]، فلا يخلو من يستثني من أن يكون عرف صدق نفسه ، وعظيم نعم الله وأفضاله ، أو لم يعلم ذلك ، أو علم أنه على غير ذلك ، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدا له ، فإن الثنيا لا تنفعه سوى

---

[154] ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨

[155] السابق ، ص ٣٩١ - ٣٩٢ ، وكذلك راجع موقف أحمد بن حنبل في المسائل الملحقة بكتابه الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، ص ١١٣ - ١١٤

[156] راجع سورة الفاتحة ، الحجرات/٧ ، الحجرات/١٧ ، البقرة/٦٤

الارتياب فيما زعم أنه لم يعلمه ، وإن لم يعلم بصدقه فيما قال ، ولا امتنان الله وانعامه فويل له ، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به ، وإن علم ذلك فإن فى حرف الشك (أى أداه الاستثناء) عند السامعين ستر نعم الله وكفران منه ، فذلك آية الزوال وسبب المحق .

كما أن الثنيا حرف يستعمل فى موضع التحرج ، وليس الإيمان موضع تحرج ، وإلا لزم مقت الله ونقمته .

ويستند الماتريدى في اثبات مذهبه بما رواه الشيخان وغيرهما عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال " إيمان لا شك فيه ، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور"[١٥٧].

---

[١٥٧] التوحيد ، ص ٣٨٨ - ٣٩٢

المطلب الرابع

الإيمان والإســلام

هل الإيمان هو الإسلام أم غيره ؟ يذكر الماتريدى أن الناس قد اختلفوا[١٥٨] بصدد الإجابة عن هذا السؤال ، فأما من فرق بينهما فكان ذلك استدلالا بتفريق القرآن ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ (الحجرات/١٤) فأذن الله لهم بالخبر عن الإسلام ، ولم يأذن لهم بالاخبار عن الإيمان، وكذلك ما روى فى حديث جبريل وسؤاله عن الإسلام والإيمان .

واستدل أيضا من فرق بين الإسلام والإيمان بأن الكفرة أبت أنفسهم التسمى بالإسلام ، وليس أحد منهم يأبى التسمى بالإيمان .

ويعترف الماتريدى بما بين الإسلام والإيمان من اختلاف ، ولكنه اختلاف ظاهرى لفظى فقط . يقول " وأما القول عندنا فى الإيمان والإسلام إنه واحد فى أمر الدين فى التحقيق بالمراد ، وإن كانا قد يختلفان فى المعنى باللسان " ، ويضيف قائلا : " هما واحد فى التحصيل ، وإن كانت العبارة من الاسم فى الاطلاق ربما تختلف كإنسان ، وابن آدم ، ورجل ، وفلان " .

ويدل على ذلك أيضا " أنه من البعيد عن العقول أن يأتى المرء بجميع شرائط الإيمان ، ثم لا يكون مسلما ، أو يأتى بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنا (لهذا) ثبت أنهما فى الحقيقة واحد " .

وأما ما يدل عليه خبر جبريل . فى رواية عمر بن الخطاب . من التفرقة بين الإسلام والإيمان ، فإن الماتريدى يشير إلى اختلاف الروايات[*] لهذا الحديث، فقد روى عن ابن عمر أن الرسول ﷺ سئل عن الإيمان ، ثم سئل عن شرائع الإسلام ، فأجاب بالذى ذكر . فى رواية عمر . فى الإسلام ، فتكون رواية ابن عمر بمثابة

---

[١٥٨] ويعرض أيضا لهذا الاختلاف ابن حزم : الأصول والفروع : ١ / ١٣١

[*] رواه أيضا أبو هريرة ، وأبو ذر ، وابن عباس ، وابن عمر (راجع هذه الروايات فى كتاب معارج القبول) : ٢ / ٣ - ١٠

تفسير لرواية أبيه رضى الله عنهما ، أو أن الراوى لم يسمع كلمة " شرائع " فى السؤال.

ويؤيد الماتريدى موقفه بمثل قوله تعالى ﴿ وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾ (يونس/٨٤) ، فصيرهم بالذى آمنوا مسلمين ، وقوله ﴿ يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين ﴾ (الحجرات/١٧) ، صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا فى إيمانهم ، وكذلك به يكونون مؤمنين ، وكذلك قوله ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ (الذاريات/٣٥ - ٣٦) فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين ، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال " لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة " (البخارى والترمذى والنسائى وغيرهم) ، وروى أنه قال : لا يدخلها " إلا نفس مسلمة " .

ويدعم الماتريدى موقفه بقوله " ثم اتفاق أهل المذاهب فى الإسلام أن ما يخرج من الإيمان يخرج من الإسلام ، وكذلك الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان ، ثم ما لا تنازع (فيه) فى الآخرة . فى جميع الفرق . أن الدار التى لأهل الإسلام هى لأهل الإيمان ، وأن التى هى لهؤلاء هى لهؤلاء"[١٥٩].

وممن ذهب أيضا إلى أن الإيمان والإسلام شىء واحد ، وأنهما اسمان لمسمى واحد فضلا عن الماتريدية بعض رجال المعتزلة[١٦٠]، والصوفية[١٦١]، والخوارج ، وطائفة من أهل الحديث[١٦٢]، وأكثر أصحاب مالك[١٦٣]. وقال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى إن مذهب " الجمهور الأعظم من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث : الإيمان الذى دعا الله العباد إليه ، وافترضه عليهم ، هو الإسلام الذى جعله دينا ، وارتضاه لعباده ، ودعاهم إليه ... فمدح الله الإسلام بمثل ما مدح به الإيمان ، وجعله اسم ثناء وتزكية " ، ويدلل محمد ابن نصر المروزى على صحة

---

(١٥٩) التوحيد ، ص ٣٩٢ - ٣٩٨

(١٦٠) مثل القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٦ - ٧٠٧

(١٦١) مثل الكلاباذى : التعرف لأهل التصوف ، ص ٨٣

(١٦٢) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٢٠٥ ، ص ٣٦١

(١٦٣) السابق ، ص ٢٨٤

ذلك ببعض الآيات مثل قوله تعالى ﴿ فإن اسلموا فقد اهتدوا ﴾ (آل عمران/٢٠) وقال أيضا ﴿ فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ﴾ (البقرة/١٣٧)، " فحكم الله بأن من أسلم فقد اهتدى ، ومن آمن فقد اهتدى ، فسوى بينهما " .

ويعقب ابن تيمية على النص السابق بقوله " ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا أئمة المسلمين المشهورين أنه قال : مسمى الإسلام هو مسمى الإيمان . كما نصره . بل ولا عرفت أن أحدا قال ذلك من السلف"[١٦٤].

إذن ثمت موقف آخر يتفق أصحابه فيما بينهم على أن الإيمان والاسلام شيئان متغايران ، وأن مسمى أحدهما ليس هو مسمى الآخر ، ولكن انقسم أصحاب هذا الرأى إلى قسمين :

أحدهما ذهب إلى أن الإيمان والاسلام متغايران ، ولكنهما متلازمان ، وممن ذهب هذا المذهب بعض علماء السلف . قال أبو خيثمة : " لا يكون الإسلام إلا بإيمان ، والإيمان بإسلام"[١٦٥]. إذن العلاقة بينهما علاقة ترابط ، لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، فأما الإسلام فهو ظاهر الإيمان ، وهو من أعمال الجوارح ، وأما الإيمان فهو باطن الإسلام ، ومثل تلازمهما كمثل العلاقة بين الروح والبدن ، لا وجود لأحدهما إلا مع الآخر ، فالإيمان كالروح ، والإسلام كالبدن[١٦٦].

وكذلك قال بعض صوفية أهل السنة ممن فرقوا بين الإسلام والإيمان: "الإسلام ظاهر ، والإيمان باطن ، وقال بعضهم : الإيمان تحقيق واعتقاد ، والإسلام خضوع وانقياد ... (وقالوا) : الإيمان عقد القلب بحفظ السر ومعرفة البر ، والإسلام مشاهدة قيام الحق بكل ما أنت به مطالب"[١٦٧].

والقسم الآخر هو جمهور أهل السنة والجماعة ذهبوا إلى أن الإيمان أعلى منزلة من الإسلام ، وأفضل مكانة ، وأن هذا ما يستفاد من اجابة الرسول ﷺ على أسئلة جبريل ، إذ جعل الناس في الدين ثلاث طبقات متفاوتة في الفضل ، وهي على الترتيب : الإسلام والإيمان والإحسان ، أول المراتب مرتبة الإسلام تليها مرتبة

---

(١٦٤) السابق ، ص ٣١٥ - ٣١٦ ، وكذلك ص ٣٥٧

(١٦٥) السابق ، ص ٢٨٣

(١٦٦) السابق ، ص ٢٨٦

(١٦٧) الكلاباذى : التعرف ، ص ٨٣ - ٨٤

الإيمان . فمن وصل إليها فلابد أن يكون قد حصل على مرتبة الإسلام ثم تجاوزها ، وأما من وصل إلى أعلا المراتب وهي مرتبة الإحسان ، فهو حاصل على المرتبتين السابقتين ، أو أنها مرتبة عليا تتضمن المرتبتين الأخرتين ، ويعتقد أنصار هذا المذهب أن الإسلام هو الأعم ، ولكن الإيمان هو الأفضل ، يقول عالم الأشاعرة الباقلاني : " وكل إيمان إسلام ، وليس كل إسلام إيمانا "[١٦٨]، وكذلك يقول ابن تيمية : كل مؤمن مسلم ، وليس كل مسلم مؤمنا[١٦٩]، ويدعم هذا المذهب ما أجاب به الرسول ﷺ لما سئل : أي الأعمال أفضل ؟ فقال : " الإسلام " ، فقيل : أي الإسلام أفضل ؟ فقال : " الإيمان " (رواه أحمد والطبراني) .

---

[١٦٨] الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٩٢

[١٦٩] ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣١٠ ، ص ٣١٢ ، ص ٣١٣

المطلب الخامس

حكم مرتكب الكبيرة

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى أحكامهم على مقترفى الذنوب، وفى تسميتهم : هل يسمون مؤمنين أم كافرين أو مشركين ؟ وهل تخرجهم ذنوبهم من الإيمان أم لا ؟

ويقسم الماتريدى الذنوب قسمين : الصغائر ، والكبائر[١٧٠].

أولا ـ الصغائر :

تغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، فلا يجوز اخراج صاحبها من الإيمان ، والقول بخلوده فى النار إنما هو قول فاسد ، لما يوجب الخلف فى الوعد بقوله ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ (الزلزلة/٧) ، وما جاءت به الآيات فيمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ، والوعد فى ذلك .

والذى يمنع أن يطلق على صاحب الصغائر اسم كافر أو مشرك ، أمر الله نبيه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات ، ولا يجوز الاستغفار لمن ثبت عليه كفر أو شرك ، لقوله تعالى ﴿ ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ﴾ (التوبة/١١٣) ، وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين ، ومحال أن يأمره بالاستغفار باسم الإيمان ، وهو عنهم زائل ، لأنه يوجب الكذب ، فثبت أن أولئك الذين أمرهم بالاستغفار هم أهل الإيمان فى الحقيقة ، ثم لا يحتمل أن يؤمر بالاستغفار ولا ذنوب لهم ، أو كانت مغفورة لهم ، لأن الاستغفار هو طلب المغفرة .

ثم لا يحتمل أن يكون رسول الله والملائكة يستغفرون لمن أمروا به ، ثم لا يجابون ، فيثبت بهذا أن لا يزول اسم الإيمان لكل ذنب .

ولو كان فى شيء من الصغائر تسمية بالكفر ، فهو على مجاز اللغة من حيث ذلك صنيعهم ، على ما يقال للمرء : أصم وأعمى بما لا يقف على حقيقة ما ، وذلك نحو قوله ﴿ من كفر بالله بعد إيمانه ﴾ (النحل/١٠٦) .

---

[١٧٠] التوحيد ، ص ٣٢٣ - ٣٢٥

والقول فى جعل الصغائر كفرا أو شركا أو التخليد فى النار جزاء لها ، إنما هو قول مهجور ، لأنه يسقط معنى تسميته تعالى عفوا غفورا رحيما .

ها هو ذا موقف الماتريدى " الذى ينقض قول (بعض) الخوارج الذين يكفرون بالصغائر"[١٧١] .

ثانيا ـ الكبائر :

يقرر الماتريدى حقيقة اختلاف الأمة فى مرتكب الكبائر ومصيره فى الآخرة ويفتش عن الدوافع التى أدت إلى تباين الآراء فى هذه المسألة ما بين افراط وتفريط واعتدال ، فيقول " اختلفت الأمة فى مرتكبى الكبائر من المسلمين ، دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة ، أو شدة الغضب والحمية ، أو رجاء العفو والتوبة ، من غير استحلال منه ، ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى ، فمنهم من جعله كافرا ، ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من جعله منافقا ، ومنهم من جعله مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل ، فاسقا به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور ..."[١٧٢].

ويبطل الماتريدى قول كل من المعتزلة والخوارج الذين لا تغفر عندهم الكبائر إلا بالتوبة ، أما من مات على كبيرة دون توبة ، فهو كافر مخلد فى النار عند الخوارج ، بينما انفردت المعتزلة بمنع اسم الكفر عن أصحاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة قد جاء فيه الوعيد ، فبطل أن يكون مؤمنا ، ولم يسم به كافرا لأنه لم ترد به التسمية ، ولكن يستحق مرتكب الكبيرة عندهم اسم الفسق والفجور والظلم ، وهى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر. ويذهب المعتزلة إلى أن الوعيد إذا وجب لمرتكب الكبيرة ، لزم دخوله النار دون الخروج منها. ويقدم الماتريدى طائفة من الآيات القرآنية الدالة على أن ارتكاب الكبائر ، وإن استحق أصحابها اسم المقت أو الظلم أو الخيانة أو نحو ذلك إلا أن الإيمان لم يسلب منهم ، بل وصفهم القرآن بالايمان على الرغم مما ارتكبوا من آثام ، ومن هذه الآيات ما يلى :

---

[١٧١] السابق ، ص ٣٢٥ - ٣٢٨

[١٧٢] السابق ، ص ٣٢٩

. قوله تعالى ﴿ يأأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ (الصف/٢) ، فأثبت لهم اسم الإيمان ، ثم أوجب لهم المقت في قوله ﴿ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ (الصف/٣).

. قوله تعالى ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ (الحجرات/٩) . فأثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغي لأحدهما في القتال .

. قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء ﴾ (الممتحنة/١) ، فأثبت لهم اسم الإيمان مع قبح صنيعهم .

. قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا ﴾ (التحريم /٨) ، أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة ، ويكفر بها على ابقاء اسم الإيمان ، وفي قول هؤلاء الخوارج والمعتزلة لا يجوز ذلك .

ثم اجماع النقلة في اثبات الشفاعة(*) ، وتوارث الأمة في الصلاة على جميع من مات من أهل القبلة ، والاستغفار لهم ، والترحم عليهم هو الدليل على بطلان قول كل من الخوارج والمعتزلة .

ويتهم الماتريدي المعتزلة بالتناقض ، لأن مذهبهم يتضمن الاياس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر عن مرتكب الكبيرة ، وقد قال تعالى ﴿ إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾(يوسف/٨٧) ، وبذلك جمع الله بين الكفر والاياس ، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر ، فإذن ثبت عندنا وعند المعتزلة أنه ليس بكافر . والكفر في العرف تكذيب . وصاحب الكبيرة . بالتصديق . في حالة يرجو عفوه تعالى ، ويخاف عذابه ، ويعلم أن من أيأسه من رحمة ربه ضال جاهل بالله ، ثبت أنه ليس بمكذب .

ويأخذ عليهم " أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنب ، إذ الذنوب التي ليست بكبائر لا يجوز معها التعذيب ... وجعلوا الغضب والسخط هو الذي يسع كل ذنب في الحكمة يجوز له التعذيب ، فلا عفو إذن على قولهم ولا رحمة " .

ولقد " قسم الله البشر قسمين (مؤمنين وكافرين) في أمر الدنيا والآخرة ، فقسمة المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله ، وحق مثله أن يقال له : الله أذن

(*) أنكر الخوارج والمعتزلة والزيدية الشفاعة لمرتكبي الكبائر

لكم أم على الله تفترون ، أو يقال : أأنتم أعلم أم الله"[173]؟ إن من زاد على قسمة الله الثنائية ، فهو المبتدع فى دين الله[174].

إن الخلود فى النار ـ فيما يبين الماتريدى ـ لا يكون إلا للكافر الذى تعمد عصيان الله تعالى ، وليس هذا حال المؤمن إذا ارتكب كبيرة " إن كل مؤمن فيما يعصى الله فى كل شىء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك ، وبما به يصير إليه ، إذن لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان ، (ولكن) يصير ... كالمدفوع ، لم يلزمه الكفر به ، ولله أن يجزيه عليه بما ملكه ما به يمتنع عن الدفع إليه"[175] .

ويتعلق المعتزلة بظاهر قوله فى المؤمنين ﴿ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (البقرة/٦٢) ، فيذهبون إلى أن صاحب الكبيرة عليه خوف وحزن ، فلو كان مؤمنا لكان لا خوف عليه ولاحزن ، فدل ذلك على أنه يخرج من إيمانه إذا ارتكب كبيرة . ويرد عليهم الماتريدى بأنه يحتمل أن يكون على مرتكب الكبيرة خوف فى وقت ، ولا خوف عليه فى آخر ، لأن لكل مؤمن خوف البعث وفزعه ، حتى الرسل لقوله ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا انك أنت علام الغيوب ﴾ (المائدة/١٠٩) لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم ، فإذا دخلوا الجنة، ونزلوا منازلهم ، ذهب ذلك الخوف والفزع عنهم[176] .

---

(173) التوحيد ، ص ٣٣٠ - ٣٣٦

(174) السابق ، ص ٣٥١

(175) التوحيد ، ص ٣٧٠

(176) تأويلات أهل السنة ، ص ١٥٨ - ١٥٩

الباب الرابع

الظاهرية

تمهيد

. الفصل الأول : منهج الظاهرية

. الفصل الثانى : مذهب الظاهرية :

. المبحث الأول : الإلهيات :

. المطلب الأول : اثبات وجود الله ومائيته

. المطلب الثانى : الأسماء والصفات

. المطلب الثالث : صلة الله بالعالم

. المبحث الثانى : النبوة

. المبحث الثالث : الإمامة

. المبحث الرابع : الأخرويات

. المبحث الخامس: القضاء والقدر

. المبحث السادس: مسائل الإيمان

الظـــاهـــريـــة

تمهيد:

اختلاف الباحثين فى حقيقة المذهب الظاهرى:

ما الظاهرية ؟ وماذا يعنى المذهب الظاهرى ؟ هل الظاهرية تعنى السطحية، وتدل على عدم التعمق كما يظن بعض الباحثين ؟

هل غلبة أهل الظاهر فى عصر من العصور يعنى أن التفكير النظرى فى طريق الاحتضار[1]؟ أهم حقا أعداء الاستدلال العقلى فى جميع صوره ؟ وهل هم دعاة التقليد[2]، وأضداد الاجتهاد ؟ أم أن الظاهرية فى حقيقتها ثورة على التقليد[3]؟.

هل مذهب الظاهرية هو ذاته المذهب السلفى ؟ وهل أشهر رجال المذهب الظاهرى ابن حزم يعد سلفيا خالصا[4]؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحفظ عالم السلف الكبير ابن تيمية على بعض مواقف الظاهرية ؟ وما المآخذ التى أخذها عليهم ؟ ولماذا عاب على الإمام الظاهرى ابن حزم مبالغته فى الاستدلال العقلى حتى وافق المعتزلة فى بعض مسائل العقيدة ، وخالط مذهبه بأقوال الفلاسفة فى مسألة الصفات الإلهية بما صرفه عن موافقة أهل الحديث فى معانى مذهبهم ؟ وهل من أجل ذلك ذمه الفقهاء والمتكلمون وعلماء الحديث باتباعه لظاهر لا باطن

---

(1) على حد قول الدكتور محمود قاسم - رحمه الله - فى مقدمته لكتاب مناهج الأدلة ، ص ٦ .

(2) كما يزعم د. ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٣٠ .

(3) كما يؤكد د. احسان عباس فى مقدمته لكتاب ابن حزم خلال ألف عام: ١/٨-٩

(4) كما يذهب إلى ذلك د. ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: ٣٢/٢ .

له[*]؟ ولماذا بالغ بعض علماء الأشاعرة كأبى بكر بن العربى (٤٦٨-٥٤٣) فى الحط على الظاهرية فى كتابه العواصم من القواصم ؟

وهل تمسك أهل الظاهر بالكتاب والسنة والاجماع حال دون انتفاعهم بالثقافات الأجنبية ، وجعلهم ينفرون تماما من العلوم الفلسفية والعقلية ؟ وهل انكار علماء الظاهرية كابن حزم للقياس منعه من الاشتغال بالمنطق الأرسطوطاليسى ، وجعله يزهد فى الكتابة فى المنطق ، وفى استحسانه ؟ أم أنه كتب فى نقض المنطق وابطاله على نحو ما كتب علماء السلف ؟

لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا فى أمر المذهب الظاهرى ، وتباينت إجاباتهم عن هذه الأسئلة المطروحة ، وتناقضت فيما بينها . ولعل التوفيق يحالفنا فى محاولة الاجابة عنها ، وعسانا نستطيع أن نلقى بعض الضوء على الظاهرية : منهجهم ، وعقائدهم ، من خلال دراستنا لشخصية من أشهر الشخصيات الظاهرية ، وأوفرهم انتاجا علميا ، أعنى ابن حزم.

---

[*] ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٧-١٨ . وقد وصف الدكتور توفيق الطويل (متابعا فى ذلك المستشرق اليهودى جولد تسهير) ابن تيمية بأنه من أهل الظاهر (التنبؤ بالغيب ، ص ٥٣) .

ابن حزم
(٣٨٤ - ٤٥٦)

حيـاتــه:

هو[٦] أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، اختلف الباحثون فى أصله على أربع روايات :

١ - أنه فارسى الأصل ، وهذه أصح الروايات فيما نرجح ، فقد كان جده الأقصى فى الإسلام ، هو سفيان بن يزيد الفارسى ، هكذا ذهب أقدم من أرخ لابن حزم ، وأحد تلاميذه المباشرين ، وهو المؤرخ الشهير صاعد ابن أحمد[٧] (ت.سنة ٤٦٢) ، وكذلك معظم المؤرخين ، فقال لسان الدين بن الخطيب (ت. سنة ٧٧٦) عن ابن حزم " أصله من الفرس ، وجده الأقصى فى الإسلام يزيد مولى ليزيد بن أبى سفيان "[٨]. وقد عثر مؤخرا ابن عقيل على نص بخط يد حفيد الإمام ابن حزم ، وهو الفقيه على بن الفضل بن حزم (ت. سنة ٥٠٣) يؤكد فيه أن جده أبا محمد فارسى الأصل ، وأنه من ولد متوجهة ملك الفرس[٩].

---

[٦] قام الكاتب السعودى أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى ، فى كتابه الكبير "ابن حزم خلال ألف عام"، والذى يقع فى أربعة أسفار، بحصر المصادر التى أوردت سيرة ابن حزم ومصنفاته ، على مر ألف عام أو يزيد منذ عصر ابن حزم نفسه حتى تاريخ طبع الكتاب (١٩٨٢) وتضمنت أسفاره الأربعة نصوصا من هذه المصادر الكثيرة، فقدم للباحثين فى فكر ابن حزم مادة خام غزيرة منوعة .

[٧] صاعد بن أحمد : طبقات الأمم ، ط . السعادة ، ص ١١٧-١١٩ .

[٨] ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبار غرناطة ، نقلا عن كتاب : ابن حزم خلال ألف عام : ٢٩٥/٢

[٩] ابن حزم خلال ألف عام : ٦١/١-٦٧ .

٢ - أنه أندلسي الأصل ، على ما يذكر معاصره ابن حيان (٣٧٧-٤٦٩) ومن نقل عنه ، وأن " جده الأدنى حديث عهد بالإسلام "[١٠]، ويردد كثير من المستشرقين هذه الرواية ، ويؤكدون أن جده كان أسبانيا نصرانيا ، ثم اعتنق الإسلام ، ويتابعهم في ذلك بعض كتابنا المعاصرين كالدكتور طه حسين ، والدكتور طه الحاجرى ، والدكتور شوقي ضيف . بل ويزعم محمد كامل حسن المحامى فى كتابه " سطور مع العظماء " أن ابن حزم نفسه كان مسيحيا وأسلم[١١].

٣ - أنه كان ينحدر من أصل يونانى ، وقد انفرد بهذا القول المستشرق الإيطالى جبريلى .

٤ - أنه من أصل عربى قرشي ، وبهذا تقطع الدكتورة سهير أبو وافية)[١٢] إلا أن ابن عقيل يدحض هذا الرأى ، ويهاجم صاحبته في عنف[١٣] ، ويتهمها بأنها دللت على رأيها بسفسطات ، ولجأت فى اثبات وجهة نظرها إلى التدليس القبيح، على حد قوله[١٤].

استوطن آباء ابن حزم قرية " منت ليشم " ، وتسمى الآن Cassa Montija ، وتقع فى غرب الأندلس ، وكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم (٣٢٧ - ٤٠٢) وزيرا للخليفة المنصور في الدولة العامرية ، وكان من أهل العلم والأدب والشعر .

---

(١٠) أبو الحسن على بن بسام الشنتريني (ت. سنة ٥٤٢) : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، وما أورده ابن بسام عن ابن حزم منقول عن ابن حيان في كتابه " المتين " . نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام : ٨٣/١ .

(١١) ابن حزم خلال ألف عام : ٢٣٢/٤-٢٣٣ .

(١٢) ابن حزم : الأصول والفروع (المقدمة) : ١٠/١-١٢ .

(١٣) مما يعيب ابن عقيل سلاطة اللسان ، فلم يسلم من لسانه المتقدمون والمتأخرون على السواء ، فقد وصف كلام أبى بكر بن العربى فى العواصم والقواصم بأنه " من وقاحة الزبالين " (ابن حزم خلال ألف عام : (١٤٣/١)

(١٤) ابن حزم : خلال ألف عام : ١٨١/٤-١٨٥ .

وهكذا ولد ابن حزم في أسرة عريقة ، وفي بيت علم ، وكان مولده في قرطبة في آخر يوم من شهر رمضان من سنة ٣٨٤ أربع وثمانين وثلثمائة ، وسلك مسلك أبيه ، واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين ، وكان من أنصار الدولة الأموية ، وأصبح في شبابه وزيرا للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر بالله الذى قتل في سنة ٤١٣ ، بعد شهرين من ارتقائه العرش ، وتأججت الثورة على حكم بني أمية ، وأبعد ابن حزم عن قرطبة ، فأعرض عن السياسة وأمورها ، وزهد في المناصب العليا ، وآثر التجرد للعلم وطلبه ، وتتلمذ على أشهر علماء عصره في شتى مجالات العلوم .

أقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة بها ، مع توسعه في علم اللسان ، ووفور حظه من البلاغة والشعر ، والمعرفة بالسير والأخبار ، وكان حافظا عالما بعلوم الحديث والفقه ، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة ، متفننا في علوم جمة ، مشاركا في كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة ، وعني بعلم المنطق ، وأخذه عن محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني .

مال به أولا النظر في الفقه إلى الشافعي ، وناضل عن مذهبه ، حتى وسم به، ونسب إليه ، ثم عدل إلى قول أصحاب الظاهر ، مذهب داود بن على بن خلف الأصبهاني (ت.سنة ٢٧٠) وثبت عليه إلى آخر حياته.

وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين والمعاصرين ، حاد اللهجة ، لا يكاد يسلم أحد من لسانه السليط ، فنفرت عنه القلوب ، حتى قيل : كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين ! فاجتمع على بغضه كثير من فقهاء عصره ، فردوا قوله ، وأعلنوا تضليله ، وشنعوا عليه ، ونهوا العوام عن الدنو منه ، أو الأخذ عنه ، حتى أعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، وحذر خصومه سلاطينهم من فتنته ، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويشردونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى بادية لبلة ، وبها توفي رحمه الله ، عشية يوم الأحد ليلتين بقيتا من شعبان ، سنة ست وخمسين وأربعمائة .

وقد شهد ابن حزم انحلال الخلافة الأموية في الأندلس ، وعاني ما ساد عصره من فتن واضطربات أدت إلى انقسام الدولة إلى دويلات متناحرة ، يحكمها ملوك الطوائف .

ثقـــافتـــه الفلسفيـــة:

يحدثنا ابن حزم عن بعض المؤلفات الفلسفية الأندلسية المعروفة في عصره، ويذكر أسماء بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين، فيقول: " وأما الفلسفة، فاني رأيت فيها رسائل مجموعة، وعيونا مؤلفة لسعيد ابن فتحون السرقسطي[١٥] المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك، فمشهورة متداولة، وتامة الحسن، فائقة الجودة، عظيمة المنفعة"[١٦].

وقد كان المثقفون في الأندلس، في عصر ابن حزم، ينقسمون إلى فريقين: فريق يقبل علوم الأوائل، وفريق يعادى هذه العلوم ويقبل على علوم الشريعة وقد سئل ابن حزم: أين يقع الحق؟ هل هو في صف طلاب الثقافة الهلينية، أم في صف طلاب الثقافة الإسلامية؟[١٧] وقد أجاب ابن حزم عن هذا السؤال برسالة "التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"، استهلها باثبات ما شاهده من انقسام أهل عصره قسمين: فطائفة اتبعت علوم الأوائل وأصحاب تلك العلوم، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة.

أما علوم الأوائل فالمقصود بها " الفلسفة وحدود المنطق، التي تكلم فيها أفلاطون، وتلميذه أرسطاطاليس، والاسكندر (الأفروديسي)، ومن قفا قفوهم، وهذا علم حسن رفيع، لأن فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذى لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان، وليس برهانا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في

---

(١٥) ترجمته في الجذوة، ص ٢١٦، والبغية رقم ٨١٣، وطبقات الأمم، ص٧٨، والذيل والتكملة: ٤/٤٠، وله تآليف في الموسيقى، ورسالة في المدخل إلى علوم الفلسفة سماها " شجرة الحكمة "، ورسالة في تعديل العلوم نالته محنة أيام المنصور بن أبي عامر، فهاجر إلى صقلية ومات بها (تعليق د. احسان عباس على رسائل ابن حزم: ٣ / ١٨٥هـ.)

(١٦) رسالة في فضل الأندلس، وذكر رجالها، الرسائل: ٣ / ١٨٥

(١٧) د. احسان عباس، محقق الرسائل: ٣ / ٢٨

تمييز الحقائق مما سواها"[18] . ثم يبين ابن حزم منافع علم العدد (الحساب) ، وعلم المساحة ، وعلم الهيئة ، وعلم الطب ، وهى علوم ذات مصادر أجنبية ، ويذكر الامام الظاهرى أن منافع هذه العلوم إنما هى دنيوية فقط ، أما ما جاءت به النبوة ، فلا يقتصر نفعه على الدنيا فقط ، بل يتجاوز نفعه إلى الآخرة[19]، أى أن ابن حزم على الرغم من اعترافه بأهمية العلوم الفلسفية والرياضية والطبيعية إلا أنه يضع العلوم الشرعية فى منزلة أعلى ، لأن فوائدها تشمل الدنيا والآخرة جميعا .

وفى رسالة " التلخيص لوجوه التخليص " يمنح ابن حزم العلوم الرياضية والطبيعية أهمية أكثر مما ورد فى الرسالة السابقة ، فيصرح بأن هذه العلوم هى من العلوم الرفيعة النافعة ، وأن تعلمها هو فرض على الكفاية ، لأن جهلها يؤدى إلى ضياع الدين[20].

وكان خصوم ابن حزم قد وجهوا إليه نقدا شديدا بسبب تعويله على كتب الأوائل وأصحاب المنطق ، وكتاب أقليدس ، والمجسطى ، وغير تلك من الكتب ، التى يعد أصحابها من الملحدين . وممن وجهوا هذا الاتهام إلى ابن حزم أبو الوليد بن البارية ، أحد فقهاء المالكية فى عصره ، فكتب الإمام الظاهرى رسالته " فى الرد على الهاتف من بعد " يقول فيها لخصمه " اخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطى : أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت ؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا ما الالحاد الذى وجدت فيها ، إن كنت وقفت على مواضعه منها ؟ وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف ؟ ".

ويمضى ابن حزم فى هذه الرسالة مدافعا عن علوم اليونان بعامة ، والمنطق بخاصة ، فيسأل خصومه من الفقهاء الذين يذمون المنطق : هل عرفوه أم لم يعرفوه ؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوه فيه من المنكرات ، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف

---

[18] رسالة التوقيف . الرسائل : ٣ / ١٣١

[19] السابق : ٣ / ١٣٢ وما بعدها

[20] رسالة التلخيص . الرسائل : ٣ / ١٦٣

يستحلون أن يذموا ما لم يعرفوه ؟ ألم يسمعوا قول الله تعالى ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ﴾ [21] (يونس/٣٩) ؟

ويخصص ابن حزم كتابا للدفاع عن المنطق الصورى ، وبيان فوائده ، ويعرض فيه لكتب أرسطو المنطقية ، ويشرح مسائل المنطق ويبسطها ، ويستخدم أمثلة فقهية فى بيان أضراب القياس المنطقى ، وعرف هذا الكتاب باسم "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية".

ويرد ابن حزم فى مستهل هذا الكتاب على خصوم المنطق وأعدائه ، ويرميهم بالجهل ، ويقول : " فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم مستقر فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم " ، ويشبه ابن حزم علم المنطق بعلم النحو ، " فما تكلم أحد من السلف الصالح ﷺ فى مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات ، التى باختلافها اختلفت المعانى فى اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا اشكالا عظيما ، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله ﷻ ، وكلام نبيه ﷺ ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسنا ، وموجبا لهم أجرا ، وكذلك القول فى تواليف كتب العلماء فى اللغة والفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله ...

وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله ﷻ مع كلام نبيه ﷺ ، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليدا ، والتقليد مذموم"[22].

ويستعرض ابن حزم كتب أرسطو المنطقية " لعظيم فائدتها " على حد قوله ، ويدفع عنها ما قيل عنها من شبهات ، وأنها " محتوية على الكفر ، وناصرة للإلحاد " أو التجنى على ما تضمنته هذه الكتب ، وما قيل عنها أنه تتضمن هذيانا ، ومن ثم ينبغى طرحها ، أو الاستخفاف بها .

---

[21] رسالة الرد على الهاتف من بعد . الرسائل : ٣ / ١٢٢

[22] التقريب لحد المنطق ، ص ٣ - ٤

ويثني ابن حزم على المشتغلين بالمنطق ، الباحثين في كتبه ، ويصفهم بأنهم " قوم نظروا بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل ، وعقول سليمة ، فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ... ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح ، والخدين الناصح ، والصديق المخلص ... " .

ويحاول ابن حزم تشخيص ظاهرة كراهية المنطق السائدة بين فقهاء عصره، ويبحث في أسبابها ، فيذهب إلى أن من أهم هذه الأسباب ، أو الآفات الداعية إلى الموقف العدائي من المصنفات المنطقية " تعقيد الترجمة فيها ، وإيرادها بألفاظ غير عامية ، ولا فاشية الاستعمال " ، ويحمل ابن حزم النقلة السريان مسئولية رداءة الترجمة ، وعدم صلاحية عبارتهم ، من أجل ذلك أعلن صاحب كتاب التقريب لحد المنطق أن هدفه من هذا الكتاب ، هو عرض المسائل المنطقية " بألفاظ سهلة بسيطة ، يستوي إن شاء في فهمها العامي والخاصي ، والعالم والجاهل ... وكان الذي حدا من سلف من المترجمين إلى اغماض الألفاظ وتوعيرها ، وتخشين المسالك نحوها ، الشح منهم بالعلم ، والضن به"[٢٣].

ويشبه الإمام الظاهري الكتب المنطقية بالدواء القوي ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، انتفع به ، وإن تناوله العليل ، المضطرب المزاج ، أتى عليه ، وزاده بلاء ، وربما أهلكه وقتله ، وكذلك هذه الكتب المنطقية ، إذا تناولها ذو العقل الذكي ، والفهم القوي ، وجد فيها نفعا جليلا ، وهديا منيرا ، وإن أخذها ذو العقل السخيف ، والفهم الكليل، بلدته وحيرته.

ولا تقتصر منفعة الكتب المنطقية على علم واحد فقط ، بل يمتد نفعها حتى يشمل كل علم ، " فمنفعتها في كتاب الله ﷻ ، وحديث نبيه ﷺ ، وفي الفتيا في الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة ، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ، ورسوله ﷺ عليها ، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام ...

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر (من المبادىء المنطقية) فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى ، وعن النبي ﷺ ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين ، لجهله

---

[٢٣] السابق ، ص ٧ - ٨

بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات ، وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان ، وتصدق أبدا ، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة ، وتكذب أخرى ، ولا ينبغي أن يعتبر بها .

وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات ، فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب ...

فأما النحو واللغة والخبر ، وتمييز حقه من باطله ، والشعر والبلاغة والعروض ، فلها في جميع ذلك تصرف شديد ، وولوج لطيف ، وتكرر كثير ، ونفع ظاهر .

فأما الطب والهندسة والنجوم ، فلا غنى لأهلها عنها أيضا ..."[٢٤].

هكذا اعلن ابن حزم في النص السابق أن المنطق لا غنى عنه في معرفه كل من :

١- كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

٢- الفقه والافتاء .

٣- العقيدة وعلم مقارنة الأديان .

٤- علوم اللغة العربية .

٥- علوم الطب والهندسة والفلك ...

مصنفاته :

يقول صاعد : ولقد أخبرني ابنه الفضل ، المكنى أبارانع (ت. سنة٤٧٩) أن مبلغ مؤلفاته في الفقه ، والحديث ، والأصول ، والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب ، وكتب الأدب ، والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد ، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة . هكذا ترك ابن حزم ثروة ضخمة من المصنفات في شتى العلوم السائدة في عصره ، منها المجلدات الضخمة كموسوعته الشهيرة " الفصل في الملل والأهواء والنحل " ، ويعد الأستاذ هنري كوربان كتاب الفصل أول رسالة كتبت في التاريخ المقارن للأديان سواء في العربية أو غيرها من اللغات[٢٥]، ولابن حزم موسوعة أخرى في الفقه ، أعني كتابه " المحلى " ، كما صنف الكتب المتوسطة مثل " طوق الحمامة " أو " طوق اليمامة " في الأدب ، عالج فيه موضوع

---

[٢٤] السابق ، ص ٩ - ١٠

[٢٥] كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٤٠

الحب معالجة مستفيضة ، ويعد الكتاب فى نفس الوقت تسجيلا لخبراته الشخصية فى الحياة ، ومن كتبه المتوسطة أيضا " الأصول والفروع " فى العقيدة ، وكتب ابن حزم أيضا الرسائل الصغيرة فى الأخلاق كرسالته فى " مداواة النفوس ، و" تهذيب الأخلاق " ، وله كتب ورسائل فى التاريخ ، وفى الطب ، كما صنف فى المنطق كتاب " التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية "[٢٦].

وعندما تقلبت الأحوال بالرجل ، وأعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، أحرق بعضها بأشبيلية ، ومزقت علانية فى حياته .

أتباعه وخصومه :

كان لابن حزم تأثير كبير فى معاصريه ، فقد ازدحم الطلاب حوله من كل نواحى الأندلس والمغرب ، كما شهدت العصور التالية علماء بهرهم ابن حزم ، ويستعرض ابن عقيل[٢٧] كثيرا من أصحاب ابن حزم وأتباعه ، كما يذكر أن لديه ثبتا بأسماء بعض الظاهرين الذين يتوقع أنهم كانوا حزمين ، ولكنه لم يحرره بعد[٢٨].

وكان للإمام الظاهرى أيضا خصوم كثيرون ، أعلنوا العداء الشديد للرجل ولمذهبه ، حتى أنه فى التاسع والعشرين من شوال سنة ٧٨٤ ، أصدر السلطان المملوكى مرسوما جاء فيه " وبلغنا أنه بدمشق جماعة ينتحلون مذهب ابن حزم وداود الظاهرى ، ويدعون إليه ، ويظهرون مقالته ، منهم القرشى ، وابن الجابى ،

---

(٢٦) هكذا طبع بهذا العنوان فى بيروت بتحقيق د. إحسان عباس . وهذه تسمية الحميدى فى الجذوة ، وسماه الذهبى فى السير "التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية ". وسمى فى التذكرة "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة ". أما أبو محمد ابن حزم فسماه بأسماء مختلفة مثل : التقريب لحدود الكلام ، التقريب فى حدود الكلام ، كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق . التقريب لحدود المنطق ، التقريب فى مالية البرهان (ابن حزم خلال ألف عام : ١ / ٣٥ - ٣٦)

(٢٧) هو الكاتب السعودى المعاصر أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى ، وهو من أشد المتحمسين اليوم لنمهج ابن حزم . حتى لقب نفسه بلقب " الظاهرى "

(٢٨) ابن حزم خلال ألف عام : ٢ / ٨ - ١٨

وابن الحسباني والياسوفي ، ومرسومنا يتقدم بطلب المذكورين ، فإن ثبت عليهم من ذلك شيء ، عمل معهم ما يقتضيه الشرع الشريف ، من الضرب والنفي وقطع معاليمهم ، ويولاها من هو من أهل السنة والجماعة"[٢٩].

ومن الواضح أن هذا المرسوم يخرج الظاهرية من نطاق أهل السنة والجماعة ، وقد بلغ العداء للظاهرية أشده بعد أربع سنوات ، أي في سنة ٧٨٨ ، حيث حدث ما سمي " فتنة الظاهرية"[٣٠].

وممن تأثر بابن حزم بعض علماء الزيدية كابن الأمير والشوكاني[٣١]، كما أعجب بمؤلفات ابن حزم من الصوفية محي الدين بن عربي ، حتى نسب إليه ، وهذا ما نفاه ابن عربي في قوله :

نسبوني إلى ابن حزم وإني
لست ممن يقول : قال ابن حزم
لا ولا غيره ، فإن مقالتي
قال نص الكتاب - ذلك علمي
أو يقول الرسول أوأجمع الخلق
على ما أقول ، ذلك حكمي[٣٢].

* * *

---

[٢٩] تاريخ ابن قاضي شهبة ، م١ ، ص ٨٩ ، نقلا عن : ابن حزم خلال ألف عام:٢/ ٩، ٢ / ١٥ - ١٦

[٣٠] تاريخ ابن قاضي شهبة ، م١ ، ص ١٨٦ ، نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام:٢ / ٩

[٣١] ابن حزم خلال ألف عام : ٢ / ٢٠ - ٢١

[٣٢] ابن عربي : الديوان الأكبر، ص ٤٧، نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام: ١٩/٢

الفصل الأول
منهج الظاهرية

١ - معنى الظاهرية :

يقوم المنهج الظاهرى على الالتزام بالمصدرين الكبيرين : كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ ، والوقوف عند ظاهر نصوصهما ، كما تدل عليه ألفاظ اللغة . قال الإمام الظاهرى ابن حزم " وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض، لا يجوز تعديله إلا بنص أو اجماع ، لأن من فعل ذلك ، فقد أفسد الحقائق كلها ، والشرائع كلها ، والمعقول كله"[١].

ويقتضى المنهج الظاهرى عدم التعويل على القياس ، والقياس . كما يعرفه ابن حزم . هو " أن يحكم لما لم يأت به نص ، بما جاء به النص فى غيره"[٢].

ويقول ابن حزم عن القياس: " هو عندنا عين الباطل "[٣].

ولئن استبعد ابن حزم القياس تماما من منهجه الظاهرى ، وأبطله ، فلماذا رحب بعلم المنطق ، وصنف فيه ، وأشاد به ، وأثنى عليه ، ودافع عنه ؟ لقد رأينا فى نهاية حديثنا عن " ثقافته الفلسفية " أنه يورد نصا خطيرا ، يصرح فيه بأن المنطق علم لا غنى عنه فى معرفة كافة العلوم ، بما فى ذلك علوم العقيدة والشريعة ، بل حتى فى معرفة " كتاب الله ﷻ ، وحديث نبيه ﷺ ، وفى الفتيا ..." .

أفلا يتعارض هذا القول فى أهمية المنطق . وهو علم القياس . مع القول بإبطال القياس كما يقتضى ذلك المنهج الظاهرى؟

---

(١) نوادر الإمام ابن حزم : ٢ / ١٣٩

(٢) ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . ضمن رسائل له حققها د. إحسان عباس: ٣ / ١٠٢

(٣) الرسالة السابقة ، الرسائل : ٣ / ٨٥

ولكن ألم يفسح ابن حزم في منهجه مكانا للتأويل ؟ والتأويل هو صرف ظاهر ألفاظ القرآن الكريم ، أو السنة الشريفة ، إلى معاني لا تدل عليها اللغة العربية ، قد يظن أن منهج ابن حزم الظاهري لا يدع مجال للتأويل البتة ، إلا أن الأمر بخلاف ذلك ، إذ يقول الإمام الظاهري عن التأويل " فلا يخلو من أحد وجهين ، لا ثالث لهما : إما تأويل يشهد بصحته القرآن ، أو سنة صحيحة ، أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته ، نص قرآن ، ولا إجماع ، فهذا الذي ننكره وندفعه ، ونبرأ إلى الله تعالى منه"[٤].

بل سنراه في مذهب العقدي يسرف في التأويل العقلي حتى يتفق مع المعتزلة في تأويل كثير من الصفات الإلهية .

٢ - ذم التقليد:

يزعم الدكتور ماجد فخري أن ابن حزم رفض الاستدلال برمته ، وركن إلى التقليد ، وكان لاتجاهه التقليدي مؤيدون كثيرون ، ومن أبرزهم ابن تيمية ، وعلى الرغم من الفاصل الزمني الكبير بين ابن حزم وابن تيمية ، إلا أنهما يعدان أقوى دعاة التقليد في تاريخ الإسلام على الاطلاق[٥]. وهذا القول إن دل على شيء ، فإنما يدل على جهل صاحبه بالإمامين الكبيرين ، وبحقيقة منهج كل منهما ، إن لم يكن قد تعمد الكذب عليهما ، فمن المعروف أنهما كانا من أبرز العلماء المجتهدين ، ومن أشهر من قاوم التقليد ، ومن أعمق من تصدى لتفنيد دعاوى المقلدين ، ودحض حججهم .

وقد ارتأى بحق الدكتور إحسان عباس أن الظاهرية في حقيقتها ثورة على التقليد ، واحتكام إلى الحق اليقيني ، لا إلى الصواب المحتمل ، من خلال الالتزام بالأصلين الكبيرين للتشريع ، الكتاب والسنة ، والعودة إليهما[٦].

---

[٤] السابق : ٣ / ٨٠

[٥] د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٣٠ وما بعدها

[٦] د. احسان عباس ، مقدمة كتاب ابن حزم خلال ألف عام لأبي عبد الرحمن بن عقيل : ١ / ٨

لقد ضاق ابن حزم ذرعا بفقهاء المالكية فى عصره ، لما اتسم به فكرهم من جمود نتيجة التقليد المذموم الذى دأبوا عليه ، وكان بينه وبينهم عداء شديد ، فقد أثاروا العامة ضده ، وسعوا به إلى السلطان ، وكتبوا له الكتب التى تستهدف الإساءة اليه ، لأنه كان يعيب عليهم تعصبهم الشديد لمذهب الإمام مالك بن أنس ، بحيث لا يرون الحق إلا فى اتباعه وحده ، وينكرون كل ما يصدر عن سواه ، فأعلن ابن حزم أن طريقهم هذه فى تقليد إنسان بعينه إنما هى بدعة لم تكن قط فى صدر الإسلام ، لا فى قرن الصحابة ، ولا فى قرن التابعين ، ولا فى قرن تابعى التابعين ، وإنما حدثت هذه البدعة فى القرن الرابع[٧]، فلقد كانت سيرة الصحابة والتابعين ، وطريقتهم هى الاجتهاد ، وطلب سنن النبى ﷺ ، ولا مزيد ، وترك تقليد إنسان بعينه[٨]

ويفرق ابن حزم بين التقليد المذموم ، وبين الاتباع الحسن ، فيقول : " إن التقليد هو لمن اتبع من لا يؤمر باتباعه ، فهذا هو المذموم فى تقليده وإن أصاب الحق ، وأما من اتبع من افترض الله تعالى عليه اتباعه ، وهو رسول الله ﷺ ، فليس يسمى مقلدا ، بل هو موفق ، مطيع لله تعالى ، محسن "[٩] .

ويوجه ابن حزم خطابه إلى معاصريه من فقهاء المالكية المتعصبين ، فيقول: " هل بلغكم قط أن أحدا من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين ، قلد رجلا واحدا دون النبى ﷺ فى قوله كله كما فعلتم أنتم بمالك ؟ فإن لم يبلغكم ذلك ، فكيف استحللتموه وقد صح النهى عن التقليد ، وأمرتم باتباع القرآن والسنة فقط؟"[١٠]. لقد قال تعالى ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ (النساء/٥٩) ، فمن رد الاختلاف إلى اختيار مالك

---

[٧] ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٨٦/٣ ، رسالة التخليص: الرسائل : ٣ / ١٦٧

[٨] رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٣ / ٧٨ - ٧٩

[٩] رسالة البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ٢٠١ . وكذلك الفصل : ٣ / ٣٦ - ٣٧

[١٠] رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٣ / ١٠٤

أو أبى حنيفة أو الشافعى أو إنسان بعينه ، فقد خالف القرآن والاجماع المتقدم من الصحابة والتابعين ، وهو الاجماع الصحيح .

ولئن قال المالكية المتعصبون : إن مالكا لم يخالف طريقة الصحابة والتابعين، قيل لهم : ما مالك بهذا أولى ممن خالفه كسفيان الثورى ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل وغيرهم ، ومن أدعى على هؤلاء وغيرهم أنهم كلهم خالفوا الصحابة والتابعين ، حاشا مالكا وحده ، قالوا الكذب والباطل ، ولم ينفكوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى الكاذبة ، فنسب إلى مالك ما نسبوه هم إلى غير مالك . وحاشا الله من هذا ، بل كل امرىء منهم مجتهد لنفسه ، يصيب ويخطىء ، وواجب عرض أقوالهم على القرآن والسنة ، فلأيها شهد القرآن والسنة أخذ بقوله ، وترك ما عداه[11].

لقد اتهم ابن حزم بالتناقض مع نفسه ، فهو من ناحية ينهى عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، ومن ناحية أخرى يحث أتباعه على تقليده ، ويدفعهم إلى التعويل على تواليفه ، وأنه فى نفس الوقت الذى يذم فيه القول بالرأى ، يفتى فى دين الله بما لم يرد بيانه فى الكتاب أو السنة . ويدفع ابن حزم عن نفسه هذا الاتهام الذى وجهه إليه أحد خصومه[12]، فيقول : " أما نهينا عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، فأمر لا ننكره ، ونحن فى ذلك موافقون لجميعهم فى نهيهم عن ذلك ، بلا خلاف .. وأما قوله : إننا نحض أتباعنا على تقليدنا فقد كذب كذبا صراحا بواحا ، فما نحض أصحابنا وغيرهم ، ولا نملأ كتبنا إلا بالأمر باتباع القرآن وسنن النبى ﷺ ، واجماع الأمة ومطالعة أقوال الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من العلماء ، وعرضها على كلام الله ﷻ ، وكلام نبيه محمد ﷺ ، فلأيها شهد قلناه"[13].

فمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فحرام عليه أن يرد شيئا مما اختلف فيه إلى قول عائشة أو أم سلمة أو أبى بكر أو عمر أو عثمان أو على أو ابن مسعود أو معاذ أو العباس ﷺ أجمعين ، وهؤلاء أفاضل الأمة وعلماؤها ، فكيف إلى قول أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم ؟

---

(11) السابقة : ٣ / ٧٧ - ٧٨

(12) وهو الفقيه أبو الوليد بن البارية

(13) رسالة فى الرد على الهاتف . الرسائل : ٣ / ١٢٤ - ١٢٥

وأما كتب الرأى ، فإنها لا تحل قراءتها على معنى تقليد ما فيها ، والتدين بها[14]. لقد ألف شتى العلماء تواليف كثيرة ، فألف أصحاب الحديث تواليف جمة ، وألف الحنفيون تواليف جمة ، وألف المالكيون تواليف ، والشافعيون كذلك ، فلم يكن عندنا تأليف طبقة من هذه الطبقات أولى أن يلتف إليه من تأليف غيرها ، بل جمعناها وعرضناها على القرآن ، وما صح عن النبى فلأى تلك الأقوال شهد القرآن والسنة ، أخذنا به ، وتركنا ما عداه .

هذا هو المعيار الذى ارتضاه ابن حزم ، والتزم به ، فقد كره الانغلاق على مذهب واحد بعينه ، وكان يستمع القول من شتى العلماء ، أو يطلع عليه فى كتبهم ، ثم يتبع أحسنه ، وهو ما كان موافقا للكتاب والسنة ، ويقارن بين هذا المنهج وبين منهج خصومه من فقهاء المالكية الذين يتهمهم بالتعصب وضيق الأفق.

لقد خالفوا تواليف جميع أهل الإسلام ، أولها عن آخرها ، ولم يقنعوا بها ، ولا صوبوها ، ولا رضوها ، بل عابوها ، وخطأوا أصحابها ، استنقاصا لجميع أهل العلم من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، حاشا "المدونة"[15] لابن القاسم رواية عن مالك ، ونحوها من المؤلفات المستخرجة من مصنفات أصحاب مالك.

ويورد ابن حازم الحجة التى يبرر بها دعاة التقليد موقفهم ، فإنهم قالوا : "يخشى أن يكون غيرك ببلدة أخرى ، فيأتيه ببرهان ودليل وحجة تقهره ، بخلاف ما قد أوضحت أنت ، وبينت له ، فيقع فى نفسه أنه الحق ، فينصرف إليه ، ويعمل بما قد رواه له، وأوضحه ، لحديث قد صح عنده ورواه ، لم تطلع أنت عليه ... فلا يرى بمن منكما يثق ، ولا بأيكما يتعلق ، فيظل حيران هائما ، وكل واحد منكم يأتيه بحجة وبرهان ودليل ... ".

ويبطل ابن حزم هذه الدعوى ، ويعدها من الضلال أو تلاعب الشيطان ، إذ لو جب ألا يرجع أحد إلى ما قام به البرهان خشية أن يأتيه غيره بحجة أخرى ، ومن ثم يجمد على مذهبه ، لما وجب أن يؤمن كافر أبدا ، ولا أن يتوب مبتدع أبدا ، ولا أن يرجع مخطىء إلى حقيقة أبدا ، إذ يحق لكل منهم أن يقول : كيف أرجع إليك،

---

[14] رسالة التلخيص ، الرسائل : ٣ / ١٦٦

[15] السابقة : ٣ / ٨٩

ولعل غيرك يلقاني يوما ما فيأتيني بحجة وبرهان ودليل يقهرني ، بخلاف ما أوضحت أنت وبينت ، فأرجع إليه أيضا ، وهكذا أبدا ؟ فعلى هذا القول الباطل يجب أن يبقى اليهودى على دينه ودين أبيه وكذلك أصحاب الديانات الأخرى أو أصحاب البدع من الفرق المنتسبة إلى الإسلام .

ماذا يفعل الإنسان إذن حيال ما يواجهه من خلافات فى العقائد الدينية ، وتباين فى المذاهب الفقهية ؟ هل يهرب من مواجهة هذه الخلافات ويقنع بتقليد ما وجد عليه آباءه ؟ لو فعل هذا لكان فى مسلكه ازدراء للعقل وامتهان له ، ذلك أن "المقلد راض أن يغبن عقله " على حد تعبير ابن حزم فى رسالته" فى مداواة النفوس" . لا مناص إذن من مواجهة الأقوال المختلفة بشجاعة ومرونة ، بحيث يكون المرء مستعدا للتخلى فورا عن موقفه إذا تبين له بطلانه .

يقول ابن حزم : " لابد لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل ، فإذا أظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه ، وإلا فهو فاسق ، والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر ، فالحق لا يكون شيئين مختلفين ، ولا يمكن ذلك أصلا ، والحق مبين فى الملك والديانات بموجب العقل والبراهين"[١٦].

٣- الدفاع عن العقل وبراهينه:

يشكو ابن حزم من طائفة من أهل زمانه ، ينتسبون إلى أهل الحديث[١٧]، ويذكر أنهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبى ﷺ فلم يزيدوا على طلب علوم السند والغرائب ، دون أن يهتموا بشىء مما كتبوا ، ولا يعملون به ، وإنما يحملون حملا ، لا يزيدون على قراءته ، دون تدبير معانيه ، دون أن يعلموا أنهم المخاطبون به ، وأنه لم يأت مهملا ، ولا قاله الرسول ﷺ عبثا ، بل أمرنا بالتفقه فيه . والعمل به .

---

[١٦] رسالة التلخيص، الرسائل: ٣/٩٧-٩٨، رسالة فى مداواة النفوس، الرسائل:١/ ٤٠

[١٧] لم يطلق ابن حزم عليهم لقب يعرفوا به ، ولعلهم طائفة من الحشوية

وأكثر هذه الطائفة لا عمل عندهم إلا بما جاء من طريق مقاتل بن سليمان ، والضحاك بن مزاحم ، وتفسير الكلبى ، وكتاب البزدوى[١٨]، وهذه المصنفات إنما هى خرافات موضوعة ، وأكاذيب ولدها الزنادقة ، تدليسا على الإسلام وأهله .

فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح ، كقولهم : إن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخرة ، والصخرة على عاتق ملك ، والملك على ظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله ، وأمثال هذه الأقوال فضلا عن أنها خرافات ، فإنها توجب الكفر .

ونافرت هذه الطائفة كل برهان ، ولم يكن أكثر قولهم إلا : " نهينا عن الجدال " . ويقول ابن حزم فى تعجب : فليت شعرى من نهاهم عنه ، والله ﷻ يقول : ﴿ وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ (النحل/١٢٥) ، فهذا نص القرآن المنزل ، وقد نص الله أيضا على أصول الدلائل الواضحة البرهانية ، ونبهنا عليها فى كتابه العزيز ، وعلى لسان نبيه الكريم .

كما أمرنا تعالى بالتفكير فى خلق السموات والأرض ، ولا يصح الاعتبار فى خلقهما ، إلا بمعرفة هيآتهما ، وانتقال الكواكب فى أفلاكها ، واختلاف حركاتها، فمن علم ذلك ، وأشرف عليه ، رأى عظيم القدرة ، وأيقن أن ذلك كله بتدبير حكيم قادر خالق .

وزعم قوم من هذه الطائفة أن الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة ، وهذا خلاف قوله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (البقرة/١١١)، (النمل/٦٤) . وقد حاج ابن عباس الخوارج ، وما علمنا أن أحدا من الصحابة نهى عن الاحتجاج.

وزادت هذه الطائفة غلوا ، فعابوا كتبا لا معرفة لهم بها ، ولا طالعوها ، كالكتب التى فيها هيئة الفلك ومجارى النجوم ، والكتب التى جمعها أرسطوطاليس

---

[١٨] فى الفصل : البدى ، وفى الأصول والفروع : البزدوى ، ولعله الحسن على بن الحسين بن عبد الكريم البزدوى نسبة إلى بزدة ، وهى قلعة على طريق بخارى ، وهو محدث وفقيه ما وراء النهر (الأصول والفروع ١/٢١٨هـ٢) ، وقد أشرت إليه عند الحديث عن أشهر رجال الماتزيدية .

في حدود الكلام ومعانيه ، وهذه كلها كتب دالة على توحيد الباري ﷻ وقدرته ، وهي عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم ، ومعرفة كيفية الوصول في الاستنباط[١٩].

ومما يلفت النظر أن تحمس الإمام الظاهري للتراث اليوناني بعامة ، وشغفه بكتب المعلم الأول في المنطق ، قد دفعه إلى القول بأن هذه الكتب دالة على توحيد الباري تعالى ، ولكنه لم يبين لنا ذلك ، ومن المعروف أن أرسطو في كتبه المنطقية لم يتعرض لمسائل ميتافيزيقية ، وإنما عالج قضايا الإلهيات في مبحث خاص هو الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة ، ولعل ابن حزم يقصد أن قوانين المنطق وأحكامه تسري في جميع قضايا العلوم ، بما في ذلك علم التوحيد.

ويأخذ ابن حزم على هذه الطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث أيضا ، أنها أسهمت بموقفها السلبي من العقل والعلوم العقلية ، في تقوية شوكة طائفة أخرى أكثر منها ضلالا ، بل يعدها ابن حزم من الطوائف الكافرة ، إنهم قوم طالعوا كتب الأوائل في علوم العدد والفلك والتنجيم وسائر علوم الفلسفة[٢٠]، وكانت هذه الطائفة التي بهرتها الثقافة الأجنبية خلوا من الروح النقدية ، فقبلت كل ما في الكتب التي اطلعت عليها ، ولم تميز بين الصحيح البرهاني وبين غير الصحيح . يقول ابن حزم عن هذه الطائفة : " ولم يكن معها من قوة الهمة ، وجودة القريحة ، وصفاء النظر ، ما يعلم به أن من أصاب في عشرة آلاف مسألة ، جائز أن يخطيء في مسألة واحدة ، لعلها أسهل من المسائل التي أصاب فيها . فلم تفرق بين ما صح بما طالعوه بحجة أما رصيد هذه الطائفة الأخيرة من المعرفة الدينية فهو خال تماما ، أو هم . على حد قول ابن حزم . " أصفارمن شيء من العلوم الدينية ". وهذه الطائفة لم تلق عناية من الطائفة الأولى من حملة الدين الذين لم يكترثوا بشيء سوى حفظ ألفاظ الكتاب

---

[١٩] الأصول والفروع : ١ / ٢١٧ - ٢٢٠ ، الفصل : ٢ / ٩١ - ٩٧

[٢٠] كانت الفلسفة بمعناها المتسع تشمل جميع أنواع المعارف والعلوم العقلية ، ومنذ القرن السابع عشر بدأ مجال الفلسفة يضيق بانفصال العلوم عنها برهانية ، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه ، مما لم يأت عليه الأوائل ، إلا باقناع أو بشغب ، وربما بتقليد ... فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحدا ، وقبلوه قبولا مستويا " .

والسنة ، ولم يميزوا بين الحديث الصحيح وغير الصحيح ؟ فماذا كانت النتيجة ؟ نظرت الطائفة الثانية إلى الطائفة الأولى[21] بعين الاستجهال والاحتقار ، فهلكوا وأضلوا . واعتقدوا أن دين الله لا يصح منه شيء ، ولا يقوم عليه دليل ، فاعتقد أكثرهم الإلحاد ، وسلك بعضهم طريق الاستخفاف بأمور الدين[22].

وهكذا أثبت ابن حزم أنه لا يجوز اهمال الرد على ذوى البدع والمنحرفين ، إذ أن التقاعس عن هذه المهمة يغرى الملاحدة ممن زودوا بالمعارف العقلية على التمادى فى ضلالهم ، إذا لم يجدوا من يتصدى لدعاويهم الباطلة ، ولعل توضيح ابن حزم لهذه المسألة قد تأثر به فيما بعد ابن تيمية[23].

ودفاع ابن حزم عن العقل وبراهينه وأدلته ، لا يعنى أن الرجل قد بالغ فى هذا الأمر مبالغة الفلاسفة العقليين الخلص ، فالعقل عنده ، له دور محدود ، لا يستطيع تجاوزه ، ولا ينبغى اقحام العقل فيما هو فوق طاقته ، كما فى مسائل التحريم والتشريع ، إذ يعول فى مثل هذه الأمور على النقل وحده ، كما أن العقل . لدى الإمام الظاهرى . يقتصر على معرفة عالم الظواهر فقط . يقول " والعقل لا يحرم شيئا ولا يوجبه ، والعقل عرض من الأعراض ، محمول فى النفس ، ومن المحال أن تحكم الأعراض ، وتوجب ، وتشرع ، وإنما فى العقل معرفة الأشياء على ما هى عليه فقط من كيفياتها ، ولا مزيد"[24].

٤- مسألة التكفير :

يستهل ابن حزم باب " فى من يكفر ومن لا يكفر"[25]، بالاشارة إلى اختلاف الناس فى هذا الأمر اختلافا شديدا:

---

[21] آثرت أن أعرض للطائفتين المذكورتين بخلاف ترتيب ابن حزم الذى عرض أولا للطائفة التى أقبلت على العلوم الفلسفية بلا رصيد يذكر من المعرفة الدينية ، ثم عرض ثانيا للطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث ، أو من من يعرفون بالحشوية

[22] الأصول والفروع : ١ / ٢١٥ - ٢١٧

[23] راجع موقفه فى كتابى : ابن تيمية . ص ٣٩ - ٤١

[24] البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ١٩٤

[25] الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٣ وما بعدها ، الفصل : ٣ / ٢٤٧ وما بعدها

فذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في شيء من الاعتقاد ، أو في مسائل الاجتهاد في الأحكام ، فهو كافر .

وذهبت طائفة أخرى إلى أن من خالفهم في شيء مما ذكرنا ، فإنه يكفر في بعض ذلك دون بعض ، ويفسق فيما لا يكفر من ذلك .

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن من خالفهم في أصول الاعتقاد فهو كافر ومن خالفهم في مسائل الاجتهاد فليس كافرا ولا فاسقا .

وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم في مسائل الاعتقاد ، إذا كان خلافه إياهم في صفات الله ﷻ فقط ، فأما سائر ذلك ، فإنه يفسق ولا يكفر .

وذهبت جماعة من أصحابنا (أي أهل الظاهر) إلى أن التكفير في الخلاف في الاعتقاد ، وأما الأعمال ، فإنه لا يكفر أحد بذنب إلا تارك الصلاة حتى يخرج وقتها ، فإنه يكفر بذلك ، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل واسحق بن راهوية وابن المبارك وغيرهم .

وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلوات ، كغيره من الذنب ، لا يكفر بذلك ، إذا كان مقرا بفرضها .

وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء ، لا بخلاف في اعتقاده ولا في غيره ، إلا أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر ، فيتوقف عند اجماعهم ، وهذا قول محمد بن أدريس الشافعي ، وداود (الظاهري) وغيرهما وهذا المذهب هو الذي تبناه ابن حزم ودافع عنه .

ويرد الإمام الظاهري على من كفر مسلما في بعض الاعتقادات ، فيقول : هل ترك رسول الله ﷺ شيئا من الإسلام مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ، ودعا الأمة إليه ؟ هل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية أو أهل حصن أو نصراني أو غيره إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد في خلق القرآن ، أو ابطال خلقه ، أو تحقيق الكلام في الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر ، وغير ذلك من حواش ، مما لم يحدث في الصدر الأول ؟

فمن قال : إن المخالف في شيء من هذا كافر ، ولا يكون مسلما حتى يعتقد الصحيح من ذلك ، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى مالا يتم إسلامهم إلا به ، ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير ، لعظيم ما يؤول إليه كلامه .

وأما من كفر المجتهدين فى الفتوى ، فقول ساقط لا وجه له ، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا فى الفتوى واختلفوا ، فمن كفر المجتهدين فى الفتوى ، لزمه أن يكفر الصحابة ﷺ ، وفى هذا ما فيه .

وأما من كفر تارك الصلوات ، فإنما تعلق بأحاديث ، المخرج منها سهل قريب، والكلام فيها له مكان آخر ، ويقصد ابن حزم أن بحث هذه المسألة يدخل فى فقه العبادات ، ويكتفى فى الرد على أصحاب هذا الرأى ، بالتنبيه على اتفاق الأمة ، على أنه لا يفرق بين تارك الصلاة وامرأته ، ولا بين فاسق وامرأته ، ولا بين المتأول وامرأته، ولا يمنع من أكل ذبائحهم ، وليس هذا حكم الكفار ، ولا يدل على أن تارك الصلاة أو الفاسق أو المتأول من الكفار .

ومما يبطل قول من كفر أهل التأويل وأهل الجهل ، أن الأمة مجمعة على أنه من بدل آية من كتاب الله متعمدا ، وهو عالم بأنها من القرآن ، فهو كافر بلا خلاف ، واجماعهم على أن قارئا لو قرأها مبدلة ، وهو لا يعلم ، لكن ظن أن ذلك اللفظ من القرأن ، فإنه ليس بكافر ولا فاسق ، فإذا فرق بين من أتى الشىء قاصدا إليه ، وبين من أتاه جاهلا به .

لهذا وغيره ، يقول ابن حزم : إنه لا يكفر أحد بتأويل ، ولا يكفر أحد إلا بجحد ما اجتمعت الأمة على أنه من عند الله ﷻ ، بعد أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو يصح عنده ، وأما قبل أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو لم يصح عنده ، فلا يكفر بجحده .

ويختتم ابن حزم هذا الباب بتوجيه نقد شديد للعالم الشهير محمد بن جرير الطبرى الذى قال : من بلغ الحلم أو الحيض ، من الرجال أو النساء ، ولم يعلم الله بجميع صفاته وأسمائه ، فهو كافر ، حلال الدم والمال . ويعد ابن حزم ما قاله الطبرى من أفحش الأقوال ، وأبعدها عن الصواب ، وكفى ردا عليه أنه مقر أن رسول الله ﷺ لم يدع الناس إلى استكمال معرفة الصفات ، فقائل هذا القول مستقصر للنبى ﷺ ، وأيضا فلو صح كلامه ، ما دخل الجنة إلا عدد يسير ، وفضل الله ﷻ واسع[٢٦] .

---

[٢٦] الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٣ - ٢٩٧

تعقيـــب:

ولكن هل استطاع ابن حزم أن يلتزم دائما في أحكامه على الفرق المختلفة ، برحابة الصدر ، والتحلي بالتسامح مع أصحاب الآراء المخالفة لمذهبه ؟ وهل تمكن الرجل من الانتقال بدعوته إلى التسامح والتحذير من تكفير أهل الإسلام ؟

لقد حاول الإمام الظاهري أن يثبت مصداقيته في بعض الأحيان ، فعلى الرغم من معارضته الشديدة للمذهب المعتزلي نجده يقول " المعتزلة معذورون بالجهل عذرا يبعدهم عن الكفر ، ولا يخرجهم من الإيمان ، لا عذرا يسقط عنهم الملامة ، لأن التعلم معروض ممكن "[٢٧] .

ولكن ابن حزم لم يستطع في كثير من الأحيان ، أن يتمسك بدعوته إلى عدم تكفير أهل الإسلام ، وتغلبت سلاطة لسانه على رجاحة عقله ، فلقد كان لسانه وسيف الحجاج شقيقين ، ولم يتورع عن تكفير مخالفيه ، مثال ذلك تكفيره لمن زعم أن الله جسم[٢٨] .

إلا أن الرجل مع ذلك جدير بالتقدير ، وحسبه أن أعلن موقفه الرافض للتشدد والمسارعة إلى التكفير ، على الرغم من فشله في تطبيق منهجه النظري المتسم بالتسامح في كثير من كتاباته عن مخالفيه.

٥ – نقد مناهج المتكلمين:

يعلن ابن حزم أن طرق الاستدلال التي يلجأ إليها المتكلمون إنما هي طرق عقيمة ، ما افترضها الله تعالى قط على أحد ، ويؤكد أن هجومه على المتكلمين وطرائقهم ، وكراهيته لعلم الكلام ، لم يصدر عن عداوة لعلم كان يجهله ، بل عن خبرة ودراسة مستفيضة[٢٩]، ويدعو إلى مخالفة هذيان المتكلمين الذين لم ينتج الله تعالى على أيديهم إلا افتراق الكلمة ، وتكفير المسلمين بعضهم بعضا.

ويشتد ابن حزم في هجومه العنيف على المتكلمين ، حتى يطعن في عقيدتهم ، ويرميهم بأنها أجسر الناس على أمور عظيمة تقشعر منها الجلود ، وعلى

---

[٢٧] الفصل : ٢ / ١٧٨ – ١٧٩

[٢٨] السابق : ٢ / ١١٧

[٢٩] البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ١٩١

اطلاق العظائم على البارى ﷻ بلا مبالاة ، ويحكى عن أحد اخوانه أنه قال له " أسالك بالله : هل بلغك أن أحدا أسلم على يدى متكلم من هؤلاء المتكلمين[٣٠]، واهتدى على أيديهم من ضلالة ؟ وهل أسلم من اسلم ، واهتدى من اهتدى إلا بالدعاء المجرد الذى مضى عليه السلف ؟ ... بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل وافتراق الكلمة ... ثم هم فى خلال ذلك أبعد الناس عن المجيء ببرهان حق ، وأكثرهم سفسطة وتخليطا واضطرابا وتناقضا"[٣١].

لقد نسى ابن حزم فى هجومه على المتكلمين ، أنه أحد المتكلمين المشهورين ، فمعظم من خاض فى نقد المتكلمين ودخل فى بطونهم ما قدر على الخروج منها.

* * *

---

[٣٠] قيل إنه قد أسلم على يدى أبى الهديل العلاف زيادة على ثلاثة آلاف رجل (د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٠٢)

[٣١] رسالة البيان . الرسائل : ٣ / ٢٠٠ – ٢٠١

الفصل الثانى
مذهب الظاهرية
المبحث الأول
الإلهيات
المطلب الأول
اثبات وجود الله ومائيته

تمهيد

ظن الدكتور محمود قاسم - رحمه الله - أن أهل الظاهر يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها ، أي بوجود الله ، بل ذلك مرجعه فى رأيهم إلى الوحى وحده[1] .

وسيتبين لنا بعد قليل أن هذا الحكم العام غير صحيح ، أو على الأقل لا ينطبق على أكثر أهل الظاهر شهرة ، أعنى العالم الأندلسى أبا محمد ابن حزم . والواقع أن الخطأ الذى وقع فيه الدكتور قاسم يرجع إلى أنه ظن أن حديث الفيلسوف ابن رشد عن الفرقة التى تلقب بالحشوية ، إنما ينطبق على أهل الظاهر . قال ابن رشد " أما الفرقة التى تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعال هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيمانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل ، وهذه الفرقة الضالة ، الظاهر من أمرها ، أنها مقصرة ... "[2]. ولعل لفظ " الظاهر" الذى ورد فى نص حديث ابن رشد هو الذى جعل محقق كتابه ينسب هذا الرأي إلى أهل الظاهر ، مع أن سياق الحديث يدل على أن المقصود بعبارة ابن رشد " الظاهر من أمرها ... " هو أن : الواضح من أمرها كذا وكذا .

---

[1] د. محمود قاسم : مقدمته لكتاب ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١١

[2] ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٣٤

أولا ـ أدلة وجود الله

وفى الحقيقة يقيم الإمام الظاهرى ابن حزم معرفة وجود الله على العقل وبراهينه ، ويثبت وجوده تعالى بدليلين :

دليل حدوث الزمان:

يمهد ابن حزم للبرهنة على وجود الباري باثبات حدوث الزمان ، فالزمان "يزيد عدد ساعاته بما يأتي منه : وبالضرورة يدرى كل أحد أن ما قبل الزيادة ، فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة ، عما صار إليه بتلك الزيادة . ولا شك فى أن الزيادة والنقص ، لا يمكن وجودهما إلا فى ذى نهاية ومبدأ . فصح المبدأ للعالم ضرورة ، وصح أنه محدث مبتدأ .

وأيضا فإن الزمان كله يوم ثم يوم . هكذا مدة وجوده . وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة ، فإذن كل جزء من أجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية . ولابد . ضرورة . ومن ادعى مدة غير الزمان ، فقد أدعى الباطل ، وما لا يقوم به برهان أبدا .

ومن أراد ايقاع الزمان على البارى تعالى ، فقد تناقض بالباطل ، لأن الزمان . كما بينا . ذو مبدأ . والبارى لا مبدأ له ، فهو خالق الزمان ، فهو فى غير زمان ولابد " .

هكذا يثبت ابن حزم أن الزمان مخلوق حادث . ومن ثم كان العالم حادثا مخلوقا لايقاع الزمان على العالم ، أى تعلق أحدهما بالآخر ، وإذا ثبت أن العالم محدث مبتدىء ، فقد ثبت وجود من أحدثه ، وهو الله . يقول ابن حزم " فوجب بأول العقل أن الحدوث والابتداء فعل ، والفعل يقتضى فاعلا ضرورة ، ولا يمكن غير ذلك أصلا"[3].

دليل الافتقار إلى معلم أول :

الدليل الثانى على وجود البارى ، الذى يقدمه ابن حزم فى رسالته " التوقيف على الشارع " ، يمكن تسميته دليل الافتقار أو الحاجة إلى معلم أول للغات والعلوم والصناعات المختلفة ، فإن بدء تعلم هذه الأمور المكتسبة ، يقتضى معلم أول للإنسانية ، وهو الله تعالى .

---

[3] رسالة التوقيف على الشارع . الرسائل : ٣ / ١٣٥ - ١٣٦

فإن النشأة والتربية والعيش ، وعمارة مالا عيش إلا به من نبات الأرض والحيوان المسخر ، لا يمكن شيء من ذلك البتة ، ولا يكون وجوده أصلا إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم ، ووجدنا كل من لم يعلم اللغة لا يتكلم أبدا ، وهكذا وجدنا كل من يولد أصم ، فإنه لا يكون ضرورة إلا أبكم ، لا ينطق أبدا ، فصح ضرورة أنه لا يتكلم أحد أبدا إلا من سمع الكلام وعلمه .

وكذلك جميع العلوم ، لا يمكن البتة أن يحسنها أحد أبدا حتى يعلمها ، وبرهان ذلك المشاهد مدة عمر العالم إلى يومنا هذا ، فإن كل من لا يعلم الكلام لا يعلمه ، والبلاد التى لا علم فيها ، كبلاد الروم[٤] والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادى التى بين الحواضر ، لا سبيل إلى أن يوجد فيها شيء من العلوم التى لم يعلموها مذ وجد العالم إلى يومنا هذا .

وكذلك جميع الصناعات من الحرث والحصاد والدرس ، وعمل الكتان والقطن والحرير وغيرها، لا سبيل إلى أن يعرف أحد شيئا من ذلك كله، حتى يوقف عليه فيقبله ، ويترفق به ، ويفتق بذهنه فى ذلك ، بما جعل فى طبعه من قبوله. وبرهان ذلك أنه من لم يعلمه قط لا يدريه، وأن البلاد التى خلت من بعض هذه الصناعات لا توجد أصلا فيها مذ كان العالم إلى يومنا هذا، بخلاف ما تقتضيه الطبيعة مما لا يحتاج فيه إلى معلم ، كالرضاع والأكل والشرب والجماع وغير ذلك مما لا يحتاج فيه الإنسان إلى معلم ، وكذلك سائر الحيوان. فصح ضرورة . صحة حسية[٥] مشاهدة . أنه لابد فى اللغات من معلم ، ولابد فى الصناعات من معلم، ليس من المعلمين الذين فى طبعهم تعلم ذلك دون تعليم، إذ لو كان ابتداء ذلك موجود فى الطبيعة، لوجد ذلك فى كل عصر، وفى كل مكان، لأن الطبيعة واحدة فى جميع النوع، وكذلك نجدهم يستوون كلهم فيما توجبه الطبيعة لهم، إلا أن يعرض عارض حائل فى بعض النوع. فوجب ضرورة أن مبتدىء إيجاد العالم ، هو الذى ابتدأ تعليم اللغات ، وابتدأ تعليم العلوم والصناعات ، لابد من ذلك ، وأنه تعالى علم كل

---

(٤) من الغريب أن يذكر ابن حزم بلاد الروم فى أول قائمة البلاد التى ينكر حضارتها وعلمها

(٥) فى الأصل المطبوع : حسنة . ولعل الصواب ماأثبتناه ، إذ تتناسب لفظة حسية ولفظة مشاهدة مع النزعة الاستقرائية التى يتحدث بها ابن حزم ههنا.

ذلك ، أول من أحدث من نوع الإنسان . ولعل ابن حزم يشير اشارة خفية إلى قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (البقرة/٣١) ، وبعد أن علم الله آدم ما علمه ، علم ذلك المعلم سائر نوعه ، ثم تداولوا تعلم ذلك.

وهذا برهان ضروري حسي مشاهد ، يقتضي - ولابد- وجود الخالق ، ووجود النبوة ، وهي تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداء ، ووجود الرسالة، وهي تعليم ذلك النبي لمن أمر بتعليمه اياه"[1].

[1] رسالة التوقيف . الرسائل : ٣ / ١٣٦ - ١٣٧

ثانيا ـ مائية اللـه

يذكر ابن حزم أن طوائف من المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا مائية له ، بينما ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى مائية ، ويرجح الإمام الظاهرى كفة أهل السنة ، ويؤكد أن له تعالى مائية هى إنيته نفسها ، وأنه لا جواب لمن سأل : ما البارى ؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ، حين سأله فرعون : ﴿ وما رب العالمين ﴾ (الشعراء/٢٣) ، وقد أثنى الله على اجابة موسى[٧]، وحمد ذلك منه ، ولو لم يكن جوابا صحيحا تاما ، لا نقص فيه لما حمده الله .

وأما من أبطل المائية ، فقد أبطل حقيقة الشيء المسئول عنه بالسؤال " ما هو ؟ " أو " هل هو ؟ " ، والجواب فى كليهما واحد .

وجواب ابن حزم : هو حق واحد ، أو خالق ، لا يشبهه شيء من خلقه ، له الأسماء الحسنى ، كالعليم والقدير وسائر أسمائه .

ولكن ماذا عن قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ (طه/١١٠) ؟ يقرر ابن حزم أن هذا الكلام صحيح على ظاهره ، إذ كل ما أحاط به العلم ، فهو متناه محدود ، وهذا منفى عن الله عز وجل ، وواجب فى غيره ، فلا يحاط بما لا حدود له ، فاثبات مائية الله لا يدل على أننا نحيط به – عز وجل – علما .

واثبات المائية أو الإنية لله تعالى لا يستلزم اثبات الكيفية له تعالى ، فالسؤال بعبارة " ماهو الشيء ؟ " غير السؤال بعبارة " كيف هو الشيء ؟ " ، والمسئول عنه باحدى العبارتين المذكورتين غير المسئول عنه بالأخرى ، ومن ثم فإن الجواب عن احدها غير الجواب عن الأخرى .

ويبين ابن حزم ذلك الخلاف فى صيغة السؤال ، فيذهب إلى أن السؤال بالصيغة الأولى: ما هو ؟ إنما هو سؤال عن ذاته تعالى واسمه، أما السؤال بالصيغة الأخرى: كيف هو ؟ إنما هو سؤال عن حاله وأعراضه، وهذا لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى[٨].

---

[٧] كانت اجابة موسى أن ﴿ قال : رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ (الشعراء/٢٤)

[٨] الفصل : ٢ / ١٧٤ – ١٨٥

المطلب الثاني

الأسماء والصفات الإلهية

تمهيد

١ - الأسماء الإلهية توقيفية:

لا يجوز أن يخبر عن الله تعالى ، ولا أن يسمى باستدلال البتة ، لأنه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمى بها شيء من خلقه ، ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه ، إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك ، فيوقف عنده ، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالا على ذلك بما وجد في خلقه ، فقد شبهه تعالى بخلقه ، وألحد في أسمائه، وافترى الكذب ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ، ولا يخبر عنه إلا بما سمى به نفسه، أو أخبر به عن نفسه ، في كتابه ، أو على لسان رسول الله ﷺ ، أوصح به اجماع جميع أهل الإسلام المتيقن ، ولا مزيد ، حتى وإن كان المعنى صحيحا ، فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى اللفظ[٩].

٢ - رفض مصطلح "صفات الله":

يرفض ابن حزم اطلاق مصطلاح " صفات الله " ، لأنه لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة ، ولا في أقوال الصحابة أو التابعين ، إذ يقتضي منهجه الظاهري الاقتصار على هذه المصادر وحدها ، وما عدا هذا فضلال . يقول ابن حزم : " وأما اطلاق لفظ الصفات لله تعالى فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظة الصفة ، ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أوصفات ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ﷺ ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، وما كان هكذا ، فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا : إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة " .

---

[٩] الفصل : ٢ / ١٣٩

ويذهب ابن حزم إلى أن لفظ الصفات اخترعه المعتزلة وهشام بن الحكم ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهى وهلة[10] من فاضل ، وزلة من عالم[11].

وإن اعترض معترض بالحديث الذى روى عن عائشة فى الرجل الذى كان يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ فى كل ركعة مع سورة أخرى ، وأن الرسول ﷺ قد سئل فى ذلك ، فقال " هى صفة الرحمن فأنا أحبها " ، فيجيب ابن حزم بأن هذه اللفظة " صفة الرحمن " انفرد بها أحد رواة هذا الحديث ، وهو سعيد ابن أبى هلال، ويجرح ابن حزم هذا الرجل ، ويقول : وهو عندى ليس بالقوى ، وقد ذكره بالتخليط أحمد بن حنبل وغيره من علماء الحديث ، فضلا عن أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد التى لا يأخذ بها المعتزلة ومن حذا حذوهم فيما يتعلق بالعقائد ، ومن ثم فاحتجاجهم بهذا الحديث مخالف لأصولهم .

ويذهب ابن حزم إلى أن هذا الحديث ، لو صح ، لما كان مخالفا لمذهبه ، لأنه إنما فيه أن ﴿ قل هو الله أحد ﴾ خاصة صفة الرحمن ، أى أنها وحدها صفة الرحمن ، ويعد ابن حزم هذا الحديث حجة على خصومه ، لأنهم يخصون ﴿ قل هو الله أحد ﴾ بذلك ، فهى ليست وحدها صفة الرحمن عندهم ، ولكنهم يعدون الكلام والعلم والسمع والبصر ونحو ذلك صفات لله ، وهذا ما لا يوافقهم عليه ابن حزم .

ويدعم الإمام الظاهرى موقفه بقوله تعالى ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ (الصافات/١٨٠) ، فتدل هذه الآية عنده على أنه تعالى انكر اطلاق الصفات جملة ، فبطل - فى رأيه - تمويه من موه بالحديث المذكور ، ليستحل بذلك ما لا يحل من اطلاق لفظة الصفات ، حيث لم يأت باطلاقها نص ، ولا اجماع أصلا ، ولا أثر على السلف ذلك[12] .

---

[10] الوهلة : أول الشيء ، أو أول ما تراه

[11] فى الأصل المطبوع : ذلة عالم الفصل : ٢ / ١٢٠ - ١٢٢ ، ٢ / ١٧٣

[12] أحمد بن حنبل : العقيدة برواية الخلال . تحقيق عبد العزيز السيروان . دمشق ، دار قتيبة ، ١٩٨٨

تعقيـــــب:

ولكن هل حقا لم يؤثر عن الأئمة وعلماء السلف أنهم أطلقوا لفظ صفات الله ولا استعملوه فى كتاباتهم كما ذكر ابن حزم ؟ لقد تنكب إمامنا الظاهرى الحقيقة، وما قال فى هذا الصدد يعد بحق " زلة من عالم " ، على حد وصفه لموقف معارضيه .

فلقد رأينا فيما سبق أن لفظ صفات الله قد استعمله عالم السلف ابن خزيمة (ت. سنة ٣١١) بل لقد جعل عنوان كتابه " التوحيد واثبات صفات الرب "، ومن قبله قال الإمام أحمد بن حنبل " من قال إن الله ﷻ لم يكن موصوفا حتى وصفه الواصفون ، فهو بذلك خارج عن الدين ... (وكذلك) قال : وفى صفات الله تعالى مالا سبيل إلى معرفته إلا بالسمع "[١٣]. وأيضا فى كتابه " الرد على الجهمية " قال أحمد بن حنبل : "... فكذلك الله ، وله المثل الأعلى ، بجميع صفاته إله واحد"[١٤]. وقال الإمام السلفى عثمان بن سعيد الدارمى (ت. سنة ٢٨٠أو ٢٨٢): "فمن ادعى أن صفة من صفات الله مخلوقة أو مستعارة فقد كفر وفجر"[١٥]. فضلا عما لا يمكن حصره من نصوص ورد فيها مصطلح " صفات الله " فى كتابات علماء السلف المتأخرين عن عصر ابن حزم ، كابن تيمية (ت. سنة ٧٢٨) وتلميذ ابن قيم الجوزية (ت.سنة ٧٥١) .

ومن العجيب أن ابن حزم لم يستطع أن يلتزم دائما بالموقف الذى أعلنه ، وهو تجنب استخدام لفظ " صفات الله " ، فوقع هو نفسه فيما حذر منه حين اتهم خصومه بأنهم " تناقضوا وتلاعبوا بصفات ربهم تعالى وبدينهم"[١٦]، وحين اعترف بالتفرقة الثنائية بين صفات الذات وصفات الفعل ، وهو بصدد التعرض لحديث نزول الله فى الثلث الأخير من الليل ، إذ يقول عن نزول الله " إنه صفة فعل لا صفة

---

[١٣] عقائد السلف ، ص ٩١

[١٤] رد الدرامى على المريسى العنيد ، عقائد السلف ، ص ٣٦٥

[١٥] الفصل : ٢ / ١٤٦

[١٦] السابق : ٢ / ١٧٢

ذات"[17]. وحين تخلى تماما عن القيد الذى أراد أن يكبل به معارضيه ، فأطلق سراح اللفظ ، وقال : " كلام الله صفة قديمة من صفاته"[18].

٣ - رفض مصطلح "القديم":

أشار أحد السلفيين المعاصرين ، وهو الشيخ محمد الأمين الشنقيطى (ت.سنة ١٣٩٣هـ) إلى أن بعض السلف كره وصف الله تعالى بالقدم ، لأنه قد يطلق مع سبق العدم كما ورد فى الآيات الآتية :

. ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ (يس/٣٩) .

. ﴿ إنك لفى ضلالك القديم ﴾ (يوسف/٩٥) .

. ﴿ هذا إفك قديم ﴾ (الأحقاف/١١) .

. ﴿ أنتم وآباؤكم الأقدمون ﴾ (الشعراء/٧٦) .

ولكن بعض علماء السلف يذهبون إلى أنه قد جاء فى حديث ما يدل على وصف الله تعالى بصفة القدم ، فقد ذكر الحاكم فى المستدرك ، فى بعض الروايات أن " القديم " من صفاته تعالى ، ففى حديث دخول المسجد " أعوذ بالله العظيم ، وبوجهه الكريم ، وسلطانه القديم ، من الشيطان الرجيم"[19] .

أما ابن حزم فقد رفض هذا الاسم ، وقرر أن مما أحدثه أهل الإسلام فى أسماء الله ﷻ القديم ، وهذا لا يجوز البتة ، لأنه لم يصح به نص البتة ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه ، كما أنه تعالى قد قال ﴿ ... كالعرجون القديم﴾ (يس/٣٩) فصح أن القديم من صفات المخلوقين ، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك ، وإنما يعرف القديم فى اللغة من القدمية الزمانية ، فيقال إن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة ، وهذا منفى عن الله ﷻ .

ولكن ما البديل لهذه التسمية ؟ يقول ابن حزم : وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظة " أول " ، فهذا هو الاسم الذى لا يشاركه تعالى فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل[20].

---

[17] الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٥

[18] الشنقيطى : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، ص ٩

[19] الفصل : ٢ / ١٥٢

[20] الفصل : ٢ / ١٢٨

اثبات الأسماء الإلهية

أثبت ابن حزم لله تعالى الأسماء التى سمى نفسه بها ، فمن اسمائه ﷻ :

العالم :

أثبت ابن حزم لله علما لقوله تعالى ﴿ أنزله بعلمه ﴾ (النساء/١٦٦) ، ولكنه لم يطلق عليه أنه صفة من صفات الله ، لأنه كان يستنكر اطلاق لفظ "صفات الله" كما عرفنا منذ هنيهة. وليت شعرى ماذا نطلق على علم الله الذى اثبته الإمام الظاهرى بعد أن فرض حظرا على استخدام مصطلح صفات الله!

وطفق ابن حزم يفند مزاعم من أنكروا أن لله تعالى علما ، لأن قولهم مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل .

لقد احتج جهم بن صفوان على أنه ليس لله علما ، بأن قال : لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله ، أو هو غيره ، فأن كان علم الله هو غير الله ، وهو لم يزل فهذا تشريك لله ، وايجاب الأزلية لغيره تعالى معه، وهذا كفر . وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد .

ويبطل ابن حزم قول الجهم الذى أنكر أن يكون لله تعالى علم أزلى، فلزمه القول بحدوث العلم لله ﷻ ، وهذا قول عظيم جدا . على حد قول ابن حزم . لأنه نص بان الله تعالى لم يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما ، ولو كان يوما من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون ، فقد ثبت له الجهل به ولابد من هذا ضرورة ، واثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف[٢١].

ولما أخبرنا الله ﷻ بأن أهل النار لو ردوا ، لعادوا لما نهوا عنه ، وأخبرنا بأنه يعلم متى تقوم الساعة ؟ وأخبرنا بما يقول أهل الجنة وأهل النار قبل أن يقولوا، وسائر ما فى القرآن من الأخبار الصادقة عما لم يكن بعد . ولما كان الأمر كذلك، علمنا بذلك أن علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ولكونها ضرورة .

وعلمنا أيضا أن علمه تعالى فى غير زمان ، ومن ثم فعلمه لم يزل غير متبدل، وإنما يتبدل المعلوم فقط ، فإن قالوا : متى علم الله زيدا ميتا ؟ فإن قلتم : لم يزل يعلمه ميتا ، وجب أن زيدا لم يزل ميتا ، وهذا محال . وإن قلتم : لم يعلمه ميتا حتى

---

(٢١) السابق : ٢ / ١٣٠

مات ، فهذا قولنا لا قولكم . فالجواب عن هذا : أننا نقول : إن الله ﷻ لم يزل يعلم أنه سيخلف زيدا ، وأنه سيعيش كذا وكذا ، وانه سيموت فى وقت كذا ، فعلم الله تعالى بكل واحد لا يتبدل ، ولا يستحيل ، ولا زاد فيه تبدل أحوال المعلوم شيئا ، ولا نقص منه عدمها شيئا ، ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن له[٢٢] .

فإن ذكروا الآيات التى فى القرآن الكريم ، مثل ﴿ لعله يتذكر أو يخشى ﴾ (طه/٤٤) ﴿ لعلكم تشكرون ﴾[٢٣]، ﴿ لعلهم يذكرون ﴾[٢٤]، ونحو ذلك، فإنها لا تعنى علما محدثا لله تعالى ، وإنما هى بمعنى لام العاقبة ، أى ليتذكر ، ولتشكروا، كما فى قوله ﷻ ﴿ ثم لتكونوا شيوخا ﴾[٢٥] (غافر/٦٧) .

السميع البصير :

تبنى الإمام الظاهرى موقف معتزلة بغداد[٢٦] من مسألة السمع والبصر واعتنق وجهة نظرهم فيها ، وإن لم يعترف بموافقته لهم ، ولعله كان يظن خطأ أنه يعبر عن مذهب السلف وأهل السنة .

فلقد كتب الإمام السلفى عثمان بن سعيد الدارمى (ت. سنة ٢٨٠ أو ٢٨٢) ردا عنيفا على أحد المعتزلة ، وهو بشر المريسى (ت. سنة ٢١٨ أو ٢١٩) ، واتهمه بالضلال والمروق فى كثير من عقائده ، ومنها ما ادعاه فى قول الله ﴿ إن الله سميع بصير ﴾ (الحج/٦١ ، ٧٥ ، لقمان/٢٨) ، وقوله تعالى ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ (آل عمران/١٥،٢٠) ، بمعنى عالم بهم ، لا أنه يبصرهم ببصر ، ولا ينظر إليهم بعين . ويرد الدارمى فى عنف على المريسى فيقول : " الحمار والكلب أحسن حالا من إله على

---

[٢٢] وردت فى تسعة مواضع بالقرآن الكريم . راجع أحد المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم

[٢٣] وردت فى ثلاثة مواضع : الأعراف/ ٦٢ ، ١٣٠ ، الأنفال/٥٧

[٢٤] الفصل / ٢ - ١٣٢

[٢٥] راجع الخلاف بين موقف معتزلة بغداد وموقف معتزلة البصرة من هذه المسألة كما بين القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨

[٢٦] رد الإمام الدارمى على المريسى العنيد . عقائد السلف ، ص ٣٩٩ - ٤٠٦

هذه الصفة ، لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع ، ويرى الألوان بعين " ، ويبين الإمام السلفي بطلان ادعاء خصمه بأنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء : هو سميع بصير ، إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوى الأعين والأسماع والأبصار، ويستطرد الدارمي في هجومه على المريسي فيما ادعاه في تفسير قوله تعالى ﴿ إن الله كان سميعا بصيرا ﴾ (النساء/٥٨) أنه إنما كان عالما بالأصوات ، عالما بالألوان ، لا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر ، ويحتج المريسي لاثبات زعمه بأنه لم يجيء خبر عن النبي ﷺ أنه تعالى يسمع بسمع ، ويبصر ببصر . ويكذب الدارمي المريسي فيما يزعم ، فيؤكد أن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه يسمع بسمع ، ويبصر ببصر ، وكذلك يروى الإمام الدارمي أخبارا عن النبي ﷺ تثبت ذلك[٢٧].

وما قاله بشر المريسي ، ومعظم المعتزلة بصفة عامة باستثناء معتزلة البصرة ، يردده ابن حزم الظاهري ، إذ يقول : " ونحن نقول : إنه تعالى لم يزل سميعا للمسموعات ، بصيرا بالمبصرات ، يرى المرئيات ، ويسمع المسموعات ، ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك ، كما قال تعالى : ﴿ إنني معكما أسمع وأرى ﴾ (طه/٤٦)، وهذا كله معنى العلم"[٢٨] .

ويذكر ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله تعالى سميع بصير ، ثم اختلفوا ، أو انقسموا قسمين:

(أ) فقالت طائفة من أهل السنة والأشعرية ، وجعفر بن حرب[٢٩] من المعتزلة ، وهشام بن الحكم ، وجميع المجسمة : نقطع أن الله سميع بسمع ، بصير ببصر .

(ب) وذهبت طوائف من أهل السنة ، منهم الشافعي ، وداود بن علي (إمام الظاهرية) وعبد العزيز بن مسلم الكناني وغيرهم إلى أن الله تعالى سميع بصير ، ولا نقول بسمع ولا ببصر ، لأن الله تعالى لم يقله ، ولكن سميع بذاته ، وبصير بذاته. قال ابن حزم : وبهذا نقول[٣٠].

---

[٢٧] الفصل / ٢ - ١٢٤

[٢٨] من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة

[٢٩] الفصل : ٢ / ١٤٠

[٣٠] ابن تيمية : الصفدية : ١ / ١٠٣ - ١٠٤

ولكن مثل الذين أثبتوا سميعا بلا سمع ، بصيرا بلا بصر . كما لاحظ ابن تيمية . كمثل من أثبت متحركا بلا حركة ، ومتكلما بلا كلام ومصليا بلا صلاة ، ونحو ذلك مما فيه اثبات اسم الفاعل ، ونفي مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل ، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا[٣١] .

ويستعرض ابن حزم موقف خصومه توطئه لدحضه وتفنيده ، فيذهب إلى أن الذين أطلقوا على الله تعالى السمع والبصر ، احتجوا بأمرين:

أحدهما : أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، ولا يجوز أن يسمى بصيرا إلا من له بصر ، ولا يسمى سميعا إلا من له سمع .

والآخر : أن الصفات متغايرة ، فلا يجوز أن يقال: إنه تعالى يسمع المبصرات ولا أنه يبصر المسموعات من الأصوات ، وقالوا : هذا لا يعقل.

ويعد الإمام الظاهري كلا من هذين الدليلين ضربا من الشغب الفاسد ، فأما دليلهم الأول ، وهو أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، فيقال لهم : أما فيما بيننا فنعم ، فإننا لم نجد قط في شيء من العالم الذى نحن فيه سميعا إلا بسمع ، ولا وجد فيه بصير إلا ببصر ، وكذلك فإنه أيضا لم يوجد قط فيه سميع إلا بجارحة يسمع بها ، فيلزم ابن حزم معارضيه أن يجروا على الله تعالى هذه الأوصاف ، وأن يقولوا : إنه ذو أذن ذات صماخ ، لأنه لا يكون سميع في العالم إلا بأذن ذات صماخ ، وأن يقولوا : إنه ذو حدقة في العين ، وذو أهداب ونحو ذلك ، وإلا فقد ابطلوا استدلالهم ، فإن أطلقوا هذا كله ، تركوا مذهبهم إلى أقبح قول المجسمة . فإن جوزوا أن يكون البارى تعالى سميعا بصيرا بغير جارحة ، وهذا خلاف ما عهدوا في العالم ، فلا ينكروا قول من قال : إنه سميع لا بسمع ، بصير لا ببصر . ويستشهد ابن حزم بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى/١١) ، فيقول : نعم ، إنه سميع بصير ، لا كشيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم ، وكل سميع بصير في العالم فهو ذو سمع وبصر ، فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن، فلم يقل تعالى أن له سمعا وبصرا ، فلا يحل لأحد أن يقول : إن له سمعا وبصرا .

وأما الدليل الآخر الذى يقوم على تباين الصفات ، فيبطله أيضا ابن حزم ، ويذهب إلى أنه لو قال قائل : إنه تعالى سميع للألوان ، بصير بالأصوات بمعنى عالم

---

[٣١] الفصل : ٢ / ١٤١ - ١٤٣

بها ، لكان ذلك جائزا ، فنحن نقول : سمعت الله ﷻ يقول : كذا وكذا ، ورأينا الله تعالى يقول : كذا وكذا ، بمعنى علمنا ، فهذا لا ينكره أحد ، فصح أن بصيرا وسميعا وعليما بمعنى واحد[٣٢] .

الحكيـــم:

يهاجم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم[٣٣] فى محاولاتهم العقلانيـة لتفسير تسمية الله تعالى بالحكيم ، فإنهم قالوا : إن المعهود بيننا أن الحكيم لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، ومن فعل لغير ذلك فهو سفيه . فقالت طائفة من المعتزلة : إن البارى تعالى يفعل لاجتلاب المنافع إلى عباده ، ودفع المضار عنهم، وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : إنما سمى الحكيم حكيما لا حكامه عمله ، وقد أحكم الله عمله.

ويرفض ابن حزم هذا التعليل المعتزلي ، لأن من الحيوان ما يحكم عمله، مثل الخطاف والعنكبوت والنحل ودود القز ، ولا يسمى شيء من ذلك حكيما ، ولكن يسمى الإنسان حكيما على الحقيقة لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل ، وجميع الفضائل إنما هى طاعات الله ﷻ ، والرذائل إنما هى معاصيه ، فلا حكيم إلا من أطاع الله ، واجتنب معاصيه .

وليس من أجل هذا يسمى البارى حكيما ، إنما سمى حكيما ، لأنه سمى نفسه حكيما فقط ، ولو لم يسم نفسه حكيما ما سميناه حكيما ، كما لم نسمه عاقلا إذ لم يسم نفسه بذلك[٣٤].

وموقف ابن حزم هنا يذكرنا بالمناظرة التى دارت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه على الجبائى حول تسمية الله تعالى بالحكيم ، وكانت هذه المناظرة واخفاق شيخ المعتزلة فى الرد على أسئلة تلميذه ، من أهم عوامل ترك الأشعرى للاعتزال ، واعلانه أن مسألة تسمية الله إنما هى مسألة توقيفية بحتة[٣٥].

---

[٣٢] كاليزيدية . راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥١

[٣٣] الفصل : ١١٥ - ١١٦

[٣٤] راجع هذه المناظرة لدى السبكي : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥١

[٣٥] الفصل : ٢ / ١٥٣

الحـــــى:

يرفض الإمام الظاهرى قول من قال : " إن الدليل أوجب أن البارى تعالى حى ، لأن أفعال الحكمة لا تقع إلا من الحى ، وأيضا فإنه لا يعقل إلا حى أو ميت "[٣٦] . ولا يذكر لنا ابن حزم من هم أصحاب هذا القول الذى يرفضه والواقع أن كثيرا من الفرق ذهبت هذا المذهب ، ومنهم المعتزلة[٣٧] ، والزيدية[٣٨]، والأباضية[٣٩] من الخوارج ، والأشاعرة[٤٠].

وانقسم أصحاب هذا الرأى - فيما يبين ابن حزم - إلى قسمين أو طائفتين:

(أ) فطائفة قالت : هو تعالى حى لا بحياة (كالمعتزلة والزيدية) .

(ب) وطائفة قالت : هو تعالى حى بحياة (كالأشاعرة) .

قال ابن حزم : " وكلا القولين فى غاية الفساد ، لاتفاق الطائفتين على أن سموا ربهم تعالى حيا من طريق الاستدلال . أما لنفى الموت والجمادية عنه . وإما لأنه فاعل قادر عالم ، ولا يكون الفاعل القادر العالم إلا حيا " .

ويلزمهم ابن حزم - إذا طردوا استدلالهم هذا - أن يقولوا: "إنه تعالى جسم، لأنهم لا يعقلون قط فاعلا ، ولا حكيما ، ولا عالما ، ولا قادرا إلا جسما . فإذا لم يكن هذا دليلا على أنه جسم ، فليس دليلا على أنه حى".

ويستطرد ابن حزم فى معارضة جميع محاولات الفرق الكلامية للاستدلال العقلى على أن الله ﷻ حى ، ويرفض كل هذه المحاولات[٤١].

ويخلص الإمام الظاهرى إلى أنه لم يأت نص من الكتاب أو السنة ، يفيد بأن لله تعالى حياة ، ولا بأنه سمى حيا عالما قادرا لنفى أضداد هذه الصفات عنه ، لكن

---

[٣٦] القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٠ وما بعدها

[٣٧] الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠ وما بعدها

[٣٨] التمينى : معالم الدين : ١ / ٢٠٤ وما بعدها

[٣٩] الباقلانى : التمهيد ، ص ٤٥ وما بعدها . والفخر الرازى : المسائل الخمسون . ضمن رسائل نشرها الكردى سنة ١٣٢٨، ص ٣٦٤

[٤٠] الفصل : ٢ / ١٥٣ وما بعدها

[٤١] السابق : ٢ / ١٥٨

لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحي العالم القدير سميناه بذلك ، ولولا النص ، ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشيء من ذلك[42].

المـــريــد:

يقف ابن حزم من مسألة الارادة موقفين مختلفين تماما : موقف يوافق فيه المعتزلة في كتابه الفصل ، وموقف يساند فيه أهل السنة[43] في كتابه الأصول والفروع ، وهذا الخلاف يدعو إلى الدهشة والتعجب ، كما يثير التساؤل حول الموقف الذى يمثل مرحلة النضج لدى الإمام الظاهرى ، ويظل هذا التساؤل بلا إجابة حاسمة مادمنا نجهل تاريخ تأليف كل من الكتابين ، وإن كنا نظن أن الرجل صنف كتاب الأصول والفروع في مرحلة متأخرة عن موسوعته الفصل في الملل والأهواء والنحل.

يذهب صاحب الفصل إلى أن الارادة " أثبتها قوم[44] من صفات الذات . وقالوا : لم تزل الارادة ، ولم يزل الله تعالى . قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا خطأ لبرهانين ضروريين":

أولهما : أن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ، ولا على أن له إرادة .

ثانيهما : أن الارادة من الله تعالى ، لو كانت لم تزل ، لكان المراد لم يزل بنص القرآن ، لأن الله قال : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس/٨٢) فأخبر تعالى أنه إذا أراد الشيء كان[45].

وهكذا ينفى ابن حزم في كتاب الفصل أن الله مريد ، وينفى أن ارادته تعالى أزلية ، أما في كتابه الأصول والفروع ، فيثبت ما نفاه في الفصل، أى يثبت أن الله تعالى مريد، وأن الارادة الإلهية أزلية . حيث يتحدث عن " ارادة الله تعالى، والمريد هو الله ، والمراد هو المخلوق ، فارادة الله تعالى ، وقدرته ... وصفاته ، إنها كلها غير محدثة"[46].

---

[42] كان أحمد بن حنبل يقول :" إن الله تعالى لم يزل مريدا ، والارادة صفة له فى ذاته " (العقيدة ، ص١٠٦)

[43] لعله يقصد الأشاعرة بصفة خاصة

[44] الفصل : ٢ / ١٧٦

[45] الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٩

[46] الفصل : ٢ / ١٣٩

التنـزيـه

نفى التشبيه والتجسيم :

يرى ابن حزم أن البرهان الصحيح الثابت ، الذى لا يعارض ببرهان ألبتة، هو نفى التشبيه ، أو نفى المماثلة بين الخالق والمخلوقين جميعا ، وهو يوافق المعتزلة فى مفهومهم للتنزيه من حيث أنه وصف الله تعالى بصفات سلبية ، أو نفى صفات المخلوقين عنه تعالى . يقول ابن حزم: "اننا ننفى عن البارى تعالى جميع صفات العالم ، فنقول : إنه تعالى لا يجهل أصلا ، ولا يغفل البتة ، ولا يسهو ، ولا ينام ، ولا يحس ، ولا يخفى عليهم متوهم ، ولا يعجز عن مسئول عنه ... (لأنه) تعالى بخلاف خلقه من كل وجه ، فإذا كان ذلك كذلك ، فواجب نفى كل ما يوصف به شىء مما فى العالم عنه تعالى على العموم"[٤٧].

ويقتضى التنزيه نفى الجسمانية عن الله تعالى ، إذ أن المخلوقات فى هذا العالم أجسام ، فإذا كنا نصف ما فى العالم من موجودات بأنها أجسام ، فواجب أن ننفى عن الله تعالى صفة الجسمانية .

ويعرض بن حزم لموقف المجسمة[٤٨] فى العالم الإسلامى ، القائلين بأن الله تعالى جسم ، وحجتهم فى ذلك أنه لا يقوم فى المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون تعالى عرضا ، ثبت أنه جسم . وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم[٤٩]، والبارى تعالى فاعل ، فوجب أنه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن ، فيها ذكر اليد والعين والوجه والجنب، وبأحاديث فيها ذكر القدم والرجل والأصابع.

---

[٤٧] من أمثال مقاتل بن سليمان ، وهشام بن الحكم ، والكرامية ، وللتجسيم فى العالم الإسلامى مصادر شتى منها دينية كاليهودية، ومنها فلسفية كالرواقية

[٤٨] أعلن هذا القول الرواقيون ، وقد أثرت فلسفتهم فى بعض طوائف الإسلاميين. راجع رسالتنا للماجستير " الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية"

[٤٩] الفصل : ٢ / ١١٧ - ١١٩

وقد عرضنا فيما سبق لبعض هذه الآيات والأحاديث التى يشير إليها ابن حزم ، عندما كنا بصدد الكلام عن المذهب السلفى، وكأن الإمام الظاهرى يعد أهل الحديث مجسمة . ويبطل ابن حزم آراء أهل التجسيم ، ويبين فسادها على النحو التالى :

١ - فاما قولهم : إنه لا يقوم فى المعقول إلا جسم وعرض ، فإنها قسمة ناقصة ، والصواب أنه لا يوجد فى العالم إلا جسم وعرض ، وكلاهما يقتضى بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضى فاعلا فعله ولابد . فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا.

٢ - ولو كان البارى جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان ، وهما غيره ، وهذا ابطال التوحيد ، وايجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواه ، وايجاب أشياء معه غير مخلوقة ، وهذا كفر .

ولا يعقل البتة جسم إلا : مؤلف ، طويل ، عريض ، عميق . ونظارهم - أى نظار المجسمة - لا يقولون بهذا ، فإن قالوه لزمهم أن له مؤلفا جامعا فاعلا .

٣ - فإن قالوا لنا : إنكم تقولون : إن الله ﷻ حى لا كالأحياء ، وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين ، وشىء لا كالأشياء ، فلم منعتم القول : إنه جسم لا كالأجسام؟ قيل لهم : لولا النص الوارد بتسميته تعالى : حى وقدير وعليم ، ما سميناه بشىء من ذلك ، فالوقوف عند النص فرض ، ولم يأت نص بتسمية الله تعالى جسما ، ولا قام البرهان بتسميته جسما ، بل البرهان مانع من تلك التسمية .

٤ - واحتجت طائفة من المجسمة بقوله تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (النور/٣٥) ، فقالوا: إنه تعالى نور ، ومن ثم فهو جسم. ويذهب ابن حزم إلى أن النور لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون جسما، وإما أن يكون عرضا . وهو تعالى ليس جسما ولا عرضا، كما سبق البرهان على ذلك ، ويخالف ابن حزم قواعد منهجه الظاهرى حين ينفى عن الله تعالى أنه نور ، ويلجأ إلى تأويل قوله تعالى: ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ بأن معناه: "هدى الله بتنوير النفوس"[٥٠].

---

[٥٠] أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١١١

وكان علماء السلف ، وفى مقدمتهم أحمد بن حنبل ينكرون على من يقول أن الله جسم لخروجه عن معنى الجسمية[٥١] .

نفــى الحـــركـة:

ينفى ابن حزم عن الله تعالى الحركة ، متأولا الآيات القرآنية التى تخبر بأنه تعالى يجيء ، متجنبا حديث نزول الرب إلى سماء الدنيا ، كما سنرى فيما بعد ، مؤثرا التصور الأرسطوطاليسى إذ يقول " فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركا ... وهو البارى تعالى محرك المتحركات " ، مبررا موقفه المشائى بما يخالف أحد دعائم هذا الموقف وهم قدم الحركة ، فيذهب ابن حزم إلى أن الحركة محدثة ، والبارى تعالى لا يلحقه الحدث ، إذ لو لحقه ذلك ، لاقتضى محدثا يحدثه[٥٢] .

وينفى عن نفسه وعن أصحابه أهل الظاهر شبهة التجسيم . فإن قال خصومه: إنكم تسمون أنفسكم فاعلين . فهذا تشبيه . قال ابن حزم لهم : لا يوجب ذلك تشبيها. لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود فى كلا المشتبهين . لا بالأسماء ، وهذه التسمية هى اشتراك فى العبارة فقط . لأن كل فاعل منا فمتحرك ، وكل متحرك فذو حركة تحركه ، كما أن كل متحرك فهو منفعل ، وكل منفعل فلفاعل ضرورة ، وأما البارى تعالى ففاعل باختيار واختراع لا بحركة ، فهذا اختلاف لا اشتباه[٥٣].

---

[٥١] الفصل : ٢ / ١١٩

[٥٢] السابق : ٢ / ١٢٠

[٥٣] الأشعرى : مقالات : ١ / ٢٣٦ - ٢٣٧

تأويل الصفات الخبرية

نفـى الجهـــــة

أ ـ موقفه من المعتزلة :

ذكر صاحب مقالات الإسلاميين أن المعتزلة اختلفوا فى المكان ، فقالت طائفة : البارى بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : أبو الهذيل وغيره ، وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : البارى لا فى مكان ، وهو قول هشام الفوطى (عاش فى زمن المأمون) وغيره[٥٤]. ويكتفى ابن حزم بالاشارة إلى رأى الطائفة الأولى من المعتزلة ، ويقتصر على عرضه ، توطئة لمهاجمته ، منتهيا إلى قبول رأى الطائفة الثانية منهم.

فيذكر ابن حزم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله سبحانه فى كل مكان، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة/٧) وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق/٢٦) وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون ﴾ (الواقعة/٨٥).

ويبطل ابن حزم رأى المعتزلة مبينا أن كل ما كان فى مكان ، فإنه شاغل لذلك المكان ، ومالىء له ، ومتشكل بشكل المكان ، أو المكان متشكل بشكله ، ولابد من أحد الأمرين ضرورة . كما أن ما كان فى مكان ، فإنه متناه بتناهى مكانه . وهذه كلها صفات الجسم ، والله ليس بجسم كما سبق اثبات ذلك .

وأما الآيات التى احتجوا بها ، فهى تدل . عند ابن حزم . على التدبير أو الاحاطة فقط ، لانتفاء ماعدا ذلك . وقولهم عن الله تعالى أنه " فى كل مكان " خطأ،

---

[٥٤] الفصل : ٢ / ١٢٢ - ١٢٣

لانه يلزم بموجب هذا القول أنه تعالى يملأ الأماكن كلها ، وأن يكون ما فى الأماكن فيه الله تعالى ، وهذا محال[٥٥].

ب ـ موقفه من علماء السلف:

بعد أن فرغ ابن حزم من نقد موقف المعتزلة ، وأعلن مخالفته لهم ، أعلن أيضا مخالفته الصريحة لمذهب علماء السلف السابقين عليه من أمثال ابن خزيمة وابن حنبل ، واللاحقين عليه من أمثال ابن تيمية والذهبى[٥٦]، ممن أثبتوا لله العلو والفوقية ، وأنه تعالى فى السماء وإن لم يصرح الإمام الظاهرى بانشقاقه على عقيدة السلف وإنما اكتفى عند الاشارة إليهم بلفظ " قوم "، فقال: "وذهب قوم إلى أن الله تعالى فى مكان دون مكان ، وقولهم هذا يفسد بما ذكرنا آنفا ، ولا فرق"[٥٧]. أى بما ذكره فى نقده السابق لمذهب المعتزلة .

جـ ـ موقفه الذى يقول به:

فأما الموقف المقبول لدى ابن حزم ، والذى يقول به ، فهو أن الله تعالى لا فى مكان ولا فى زمان أصلا ، وعلى الرغم من أن هذا القول هو أحد رأيبى المعتزلة، كما عرفنا ، وأنه مخالف لمذهب أهل السنة ، فإن ابن حزم ينسب رأيه إليهم ، فيقول: وهو قول الجمهور من أهل السنة ، وحجته فى هذا قول الله تعالى ﴿ ألا إنه بكل شىء محيط ﴾ (فصلت/٥٤) ، فهذا ـ فيما يقول ـ يوجب ضرورة أنه تعالى لا فى مكان، إذ لو كان فى المكان ، لكان المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات ، وهذا منتف عن البارى تعالى بنص الآية السابقة[٥٨].

وكان الامام أحمد بن حنبل قد سبق أن رد على هذا الاعتراض ، فبين فى كتابه الرد على الجهمية أن القول بأن الله تعالى فى السماء لا يتعارض مع القول بأنه

---

(٥٥) الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبى (٦٧٣-٧٤٨) : مختصر العلو للعلى الغفار . تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى . دمشق وبيروت ، المكتب الإسلامى، ١٩٨١

(٥٦) الفصل : ٢ / ١٢٣

(٥٧) السابق : ٢ / ١٢٥

(٥٨) عقائد السلف ، ص ٩٤

أحاط بكل شيء علما ، ويضرب لذلك مثالا وهو أن رجلا لو كان في يديه قدح من قوارير صاف . وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح[٥٩] .

تأويل العرش:

يذهب ابن حزم إلى أن المسلمين قد تأولوا قول الله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) تأويلات أربعة :

١ – أحدها قول المجسمة، الذي يقتضي أن يكون الله تعالى في مكان دون مكان، وقد أعلن ابن حزم فساد هذا القول ، على الرغم من أنه مذهب جمهور أهل السنة وعلماء السلف، كما رأينا ، وأن ظواهر الآيات كلها تقتضي اثبات العرش والجهة .

٢ – تأويل المعتزلة للفظة استوى بمعنى استولى، وأنشدوا:

قد استوى بشر[٦٠] على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

ويبطل ابن حزم هذا الرأي ، ويعده قولا فاسدا ، لأنه لو كان كذلك ، لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ، ولجاز لنا أن نقول : الرحمن على الأرض استوى ، لأنه تعالى مستول عليها ، وعلى كل ما خلق ، وهذا لا يقوله أحد ، فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل ، فسقط .

ومن الجدير بالذكر أن القاضي عبد الجبار المعتزلي قد رد على هذا الاعتراض فقال : " فإن قالوا : إنه تعالى مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى ، فلهذا اختصه بالذكر"[٦١].

٣ – وقال بعض أصحاب ابن كلاب : إن الاستواء صفة ذات ، ومعناه نفي الاعوجاج.

ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول في غاية الفساد لوجوه:

(أ) إنه تعالى لم يسم نفسه مستويا ، ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه.

---

[٥٩] المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق

[٦٠] القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٧

[٦١] الفصل : ٢ / ١٢٣ – ١٢٥

(ب) إن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول " يا مستوى ارحمنى " ولا يسمى ابنه عبد المستوى!

(جـ) إنه ليس كل ما نفى عن الله وجب أن يوقع عليه ضده ، لأننا ننفى عن الله السكون ، ولا يحل أن يسمى الله متحركا ، ولا أن يسمى لنفى الانحناء عنه مستقيما ، فالاستواء والاعوجاج كلاهما منفيان عنه سبحانه ، لأنهما من صفات الأجسام.

(د) إنه يلزم من قال بهذا القول الفاسد، أن يكون العرش لم يزل، تعالى الله عن ذلك ، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش، فلو كان الاستواء لم يزل، لكان العرش لم يزل، وهذا كفر .

(هـ) إنه لو كان الاستواء ههنا نفى الاعوجاج ، لم يكن لاضافة ذلك إلى العرش معنى ، ولكان الكلام فاسدا لا وجه له .

٤ - أما القول الرابع فى معنى الاستواء ، فهو الذى يقول به ابن حزم ويرتضيه ، وهو أن الله تعالى فعل فعله فى العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء، ومما يثبت به ابن حزم رأيه ، أن الرسول ﷺ ذكر أن الفردوس الأعلى وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلقه خلاء ولا ملاء ، ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بقول الدهرية وفارق الإسلام . والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء . قال تعالى ﴿ فلما بلغ اشده واستوى آتيناه حكما وعلما ﴾ (يوسف/٢٢) ، أى فلما انتهى إلى القوة والخير . وقال تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان ﴾ (فصلت/١١) أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه . يقول ابن حزم : وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان به ، وبطلان ما عداه[٦٢].

تأويل الوجه:

عرفنا فيما سبق أن علماء السلف كأحمد بن حنبل وابن خزيمة أثبتوا لله تعالى جميع الصفات الخبرية كما وردت ، ومنها الوجه ، ولكن ابن حزم يعد من أثبت الوجه لله تعالى من المجسمة ، على الرغم من أن ظواهر الآيات تقتضى اثبات

---

[٦٢] الفصل : ٢ / ١٦٦

الوجه، إلا أن الإمام الظاهرى يؤيد تأويل من قال : وجه الله تعالى إنما يراد به الله ﷻ ، فيقول : وهذا هو الحق الذى قام البرهان بصحته ، لما تقدم من ابطال القول بالتجسيم . والدليل الذى يسوقه ابن حزم ليثبت به أن وجه الله ليس هو غير الله ، هو قوله تعالى ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾ (الإنسان/٩) ، إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه[٦٣] .

اليد بين التأويل والاثبات :

يعرض ابن حزم للآيات التى نسبت فيها اليد لله تعالى ، مثل قوله سبحانه ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (الفتح/١٠) ، وقوله ﴿ قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ (ص/٧٥) ، وقوله ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ (المائدة/٦٤) ، وقوله ﴿ مما عملت أيدينا أنعاما ﴾ (يس/٧١) ، وقول الرسول ﷺ عن يدى الرحمن " وكلتا يديه يمين "[٦٤] .

ثم يعلن ابن حزم بطلان قول المجسمة ممن أثبتوا لله تعالى اليد ، وبطلان قول أبى الحسن الأشعرى الذى أثبت لله تعالى يدين ، ويدخل قول الأشعرى ضمن مذهب المجسمة .

ويعلن ابن حزم أيضا بطلان مذهب المعتزلة الذين لجأوا إلى تأويل اليد ، وقالوا إن المقصود بها النعمة ، وهذا قول - فى نظر ابن حزم - لا معنى له ، وأنه دعوى بلا برهان .

فما موقف ابن حزم إذن ؟ يمكن القول إن موقفه غامض ، أو أنه ترك المسألة معلقة ، وإن جنح إلى مذهب أهل السنة الذى خالفه فى مستهل حديثه عن موضوع " يد الله " . قال ابن حزم : " إن هذا اخبار عن الله تعالى ، لا يرجع فى[٦٥] ذكر اليد إلى شىء سواه تعالى ، ونقر أن لله تعالى - كما قال - يدا ، ويدين ، وأيدى "[٦٦] .

---

(٦٣) راجع ما ورد فى هذا الصدد لدى ابن خزيمة : التوحيد واثبات صفات الرب ، ص ٦٦ وما بعدها

(٦٤) فى الأصل المطبوع : من ، ولعل الصواب ما أثبتناه

(٦٥) الفصل : ٢ / ١٦٦

(٦٦) نفس المصدر والصفحة

ولكن تثير الجملة الأخيرة سؤالا يطرح نفسه على موقف ابن حزم برمته من الصفات الخبرية ، فلقد أقر الإمام الظاهرى بأن لله تعالى يدا ويدين وأيدى ، وفقا لما ورد فى الكتاب والسنة ، وامتنع عن الخوض فى بحث ماهية اليد أو كيفيتها ، فلماذا لم يطرد مذهبه بحيث يشمل سائر الصفات الخبرية ؟ لماذا لم يجعل كلامه عن اليد ينسحب على الوجه الذى لجأ فى حديثه عنه إلى التأويل على نحو ما رأينا ؟ ولماذا لم يعمم كلامه ويمدده ليشمل أيضا العين والقدم والأصابع ونحو ذلك من الصفات التى سنعرض لموقفه منها بعد قليل ؟ لماذا لم يقر بهذه الصفات ، ويتوقف عن محاولة معرفة كنهها أو الكشف عن حقيقتها ، كما يقتضى ذلك مذهبه الظاهرى ، وكما يفعل أهل السنة الذين يقرون بالصفات ويمسكون عن الكلام فى الكيفيات ؟ لو أن الإمام الظاهرى تمسك بأصول منهجه ، لما اضطرب مذهبه ، ولا تسق موقفه ، ولما تردد بين اثبات الصفات تارة ، وتأويلها تارة أخرى .

تأويل العين:

يقر ابن حزم بأن لله تعالى عينا وأعينا ، كما قال ﷻ ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ (طه/٣٩) ، وقوله ﴿ فإنك بأعيننا ﴾ (الطور/٤٨) ونحو ذلك من الآيات ، ولكنه يقول " ولا يجوز لأحد أن يصف الله ﷻ بأن له عينين ، لأن النص لم يأت بذلك . ونقول: إن المراد بكل ما ذكرنا ، الله ﷻ ، لا شيء غيره"[٦٧] هكذا يؤول ابن حزم العين والأعين ههنا ، فيبين أن المراد هو الله ذاته وقد أوقعه هذا التأويل فى التناقض ، فبعد أن أقر بأن لله عينا وأعينا ، عاد بعد قليل مستنكرا وصف الله بأن له عينين.

تأويل الجنب:

ذكر ابن حزم الآية التى وردت فى القرآن وفيها لفظ " جنب الله "، وهى قوله تعالى ﴿ ... ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله ﴾ (الزمر/٥٦)، ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول الكريم معناه : فيما قصد به إلى الله ﷻ ، وفى جنب عبادته[٦٨]، ولا يبين لنا الإمام الظاهرى ما المبرر الذى استند إليه فى تأويله للفظ " جنب الله " بمعنى جنب عبادته؟

---

[٦٧] نفس المصدر والصفحة

[٦٨] الجبار : ناقصة فى الأصل المطبوع

تأويل الرجل والقدم والساق :

يذهب ابن حزم إلى أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال : " إن جهنم لا تمتلىء حتى يضع الجبار [69] فيها قدمه " (البخارى) ، وصح أيضا فى الحديث: "حتى يضع فيها رجله " ، ومعنى هذا يتضح مما بينه الرسول ﷺ فى حديث آخر صحيح ، أخبر فيه أن الله تعالى بعد يوم القيامة ، يدخل خلقا الجنة ، وخلقا يدخلهم النار ، وأنه تعالى يقول للجنة والنار : لكل واحدة منكما ملؤها . فمعنى القدم فى الحديث المذكور ، إنما هو كما قال تعالى ﴿ إن لهم قدم صدق عند ربهم ﴾ (يونس/٢) يريد : سالف صدق .

فمعنى القدم إذن : الأمة التى تقدم فى علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم .

ومعنى رجله ، نحو ذلك ، لأن الرجل : الجماعة فى اللغة[70]، أى يضع فيها الجماعة التى سبق فى علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها[71] .

وأما الساق ، فقد صح عن النبى ﷺ أن الله ﷻ ، يوم القيامة ، يكشف عن ساق ، ويدعو إلى السجود . وهذا القول إنما هو أخبار عن شدة الأمر فى ذلك الموقف ، كما تقول العرب : قد شمرت الحرب عن ساقها ، وكما قال جرير :

الأدب سامى الطرف من آل مازن

إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا [72]

ومن الواضح أن ابن حزم فى محاولاته لتأويل الرجل والقدم والساق إنما يستهدف نفى التجسيم والتشبيه نفيا قاطعا .

تأويل الأصابع:

وكذلك الشأن فى أمر الأصابع ، إذ يلجأ ابن حزم إلى تأويل ما ورد فى الحديث الصحيح الذى قال فيه الرسول ﷺ " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله ﷻ " ، فهذا يعنى فى تأويل ابن حزم . بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله

---

(69) جاء فى المعجم الوسيط : الرجل : الطائفة من الشىء

(70) الفصل : ٢/ ١٦٧

(71) السابق : ١ / ١٦٩

(72) جاء فى المعجم الوسيط : عليه من الله أصبع حسنة : أثر نعمه

ونعمه: إما كفاية تسره ، وإما بلاء يأجره عليه. والأصبع في اللغة : النعمة، وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله [٧٣] .

تأويل النفس:

رأينا فيما سبق أن بعض علماء السلف كابن خزيمة أثبتوا لله تعالى نفسا ، إذ ورد . في هذا الصدد . عدد من الآيات ، يشير ابن حزم إلى بعضها ، كقوله تعالى ﴿ كتب على نفسه الرحمة ﴾ (الأنعام/١٢) ، وقوله ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ (آل عمران/٢٨) . ويقول ابن حزم : فنفس الله تعالى إخبار عنه ، لا عن شيء غيره أصلا[٧٤] .

تأويل النزول والمجيء والاتيان:

يذكر ابن حزم أنه قد صح عن الرسول ﷺ أنه أخبر أن الله تعالى ينزل كل ليلة . إذ بقي ثلث الليل . إلى سماء الدنيا ، وهذا النزول . فيما يقرر ابن حزم . إنما هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا ، من الفتح لقبول الدعاء ، وأن تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين . وهذا معهود في اللغة . تقول : نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي ، وتطوع[٧٥] به.

ومن البرهان على أنه صفة فعل ، لا صفة ذات ، أن الرسول ﷺ علق التنزيل المذكور بوقت محدود ، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ ، وقد علمنا أن ما لم يزل ، فليس متعلقا بزمان البتة .

ويبطل ابن حزم قول من جعل النزول في الحديث المذكور انتقالا . فلو انتقل تعالى ، لكان محدودا ، مخلوقا ، شاغلا لمكان ، وهذه صفة المخلوقين .

وقد حمد الله إبراهيم عليه السلام ، إذ بين لقومه بنقلة القمر أنه ليس ربا ، فقال ﴿ فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴾ (الأنعام/٧٦) وكل منتقل عن المكان فهو آفل عنه، تعالى الله عن ذلك .

وكذلك القول في قوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (الفجر/٢٢) وقوله تعالى ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام

---

(٧٣) الفصل : ٢ / ١٦٧

(٧٤) نفس المصدر والصفحة

(٧٥) في الأصل المطبوع : تطول

والملائكة ﴾ (البقرة/٢١٠) ،فهذا كله يؤوله ابن حزم ، مبينا أن المجيء والاتيان يوم القيامة فعل يفعله الله تعالى في ذلك اليوم ، يسمى ذلك الفعل مجيئا واتيانا .
ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : " وجاء ربك " إنما معناه : وجاء أمر ربك[٣٦] .

وابن حزم ههنا منطقي مع نفسه ، فقد سبق أن رأيناه ينفي الحركة عن الله ﷻ ، ويتصوره تعالى محركا ليس بمتحرك[٣٧] .

---

[٣٦] الفصل: ٢/ ١٧٢ - ١٧٣

[٣٧] السابق : ٢ / ١١٩

رؤية الله يوم القيامة

اثبـات الرؤية :

يستعرض ابن حزم اختلاف الفرق فيما يتعلق برؤية الله تعالى ، ويميز بين ثلاثة اتجاهات هي:

١ - اتجاه المعتزلة وجهم بن صفوان الذين أنكروا رؤية الله تعالى بصفة مطلقة، وذهبوا إلى أن الله لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

٢ - اتجاه المجسمة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى يرى فى الدنيا والآخرة .

٣ - اتجاه جمهور أهل السنة ، والمرجئة ، وضرار بن عمرو من المعتزلة ممن ذهبواإلى أن الله تعالى يرى فى الآخرة ، ولا يرى فى الدنيا .

ويبطل ابن حزم قول المجسمة ، ويعده فاسدا ، وكذلك يبطل قول المعتزلة والجهمية ، وعمدتهم فى انكار رؤية الله تعالى ، أن الرؤية المعهودة عندنا ، لا تقع إلا على الألوان ، لا على ما عداها البتة ، وهذا مبعد عن البارى ، ويعد ابن حزم هذه الحجة " سوء وضع " ممن أنكروا الرؤية ، لأننا لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية على البارى ﷻ ، وإنما قلنا : إنه تعالى يرى فى الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة فى العين الآن ، ولكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول: الحاسة السادسة .

وهكذا أبطل ابن حزم الاتجاهين الأولين ، وساند اتجاه أهل السنة الذين أثبتوا رؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة ، وبين ذلك بأننا يومئذ نعلم الله ﷻ بقلوبنا علما صحيحا ، فيضع الله فى الأبصار قوة تشاهد بها الله ، وتراه بها ، ويشبه ابن حزم تلك القوة التى ستكون لنا فى الآخرة ، بهذه القوة التى وضعها الله لنا . فى الدنيا . فى القلب ، حتى نعلم بها ، وكالتى وضعها فى أذن موسى حتى شاهد[٧٨] الله وسمعه مكلما له.

ويدافع ابن حزم عن موقف مثبتة الرؤية ، ويدفع عنه حجج نفاتها . فيرد على المعتزلة الذى استشهدوا بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣)، فهذا القول الكريم لا حجة لهم فيه ، لأن الله إنما نفى الادراك ، والادراك فى اللغة،

---

[٧٨] راجع كتابنا : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ٦٣

معنى زائد على النظر والرؤية ، وهو معنى الاحاطة ، وليس هذا المعنى فى النظر والرؤية، فالادراك منفى عن الله تعالى على كل حال ، فى الدنيا والآخرة .

وبهذه التفرقة اللغوية بين معنى الادراك وبين معنى الرؤية ، سيرد أيضا ابن تيمية على نفاة الرؤية ، ويبطل أحد أدلتهم النقلية.

ويستدل ابن حزم على صحة موقفه من اثبات الرؤية بقول الله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/٢٢) ، ويرد على ما ذهب إليه شيخ المعتزلة أبو على الجبائى من أن كلمة " إلى " فى هذه الآية ، ليست حرف جر ، لكنها اسم ، وهى واحدة (مفردة) الآلاء ، وهى النعم ، فيصبح معنى الآية " نعم ربها منتظرة "، أى أن الجبائى لجأ إلى تأويل لفظ ناظرة بمعنى منتظرة. وقال بعض المعتزلة: إن معنى الآية المذكورة : إلى ثواب ربها منتظرة.

وهذا التأويل بعيد ـ كما يلاحظ ابن حزم ـ لوجهين:

أحدهما : أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة ، وهى النعمة ، فإذا حصلت لها النعمة ، فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها ، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد .

الثانى : تواتر الأخبار عن النبى ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية ، لا ما تأوله المتأولون ، فإنه لا يقال فى اللغة نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته[٧٩] .

ولكن المعتزلة والزيدية ومن حذا حذوهم يؤكدون أن اللغة العربية تبيح استعمال لفظ ناظرة بمعنى منتظرة ، وأن فى القرآن الكريم هذا الاستعمال للفظ فى قوله تعالى ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ (البقرة/٢٨٠)

وفى قوله أيضا حاكيا قول بلقيس[٨٠] ﴿وإنى مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ (النمل/٣٥) ، أى منتظرة . ومثال ذلك موجود فى لغة العرب . فقد قال الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص[٨١]

---

(٧٩) الفصل : ٣ - ٢١٣

(٨٠) يؤكد علماء الآثار المحدثون أن الوثائق التى تحت أيديهم لا تدل على أن بلقيس هو اسم لملكة كانت تحكم قديما سبأ أحد أقاليم اليمن

(٨١) راجع كتابنا : الامام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦١

ويرد ابن حزم على ما أثاره المعتزلة من شبهات يستهدفون بها نفي الرؤية ، فقد قال بعضهم : أخبرونا . إذا رؤى البارى . أكله يرى أم بعضه ؟ يقول ابن حزم : هذا سؤال تعلموه من الملحدين ، إذ سألونا نحن (أى أهل السنة) والمعتزلة ، فقالوا : إذا علمتم البارى تعالى : أكله تعلمونه أم بعضه ؟ وهذا سؤال فاسد ، مغالط به ، لأنهم أثبتوا كلا وبعضا حيث لا كل ولا بعض ، فالكل والبعض لا يقعان إلا فى ذى نهاية ، والبارى تعالى خالق النهاية والمتناهى ، فهو ﷻ لا متناه ، وبلا نهاية ، فلا كل له ، ولا بعض .

ومحال أن تكون رؤية الله يوم القيامة رؤية القلب ، كما يذهب نفاة الرؤية البصرية ، لأن جميع العارفين به تعالى يرونه فى الدنيا بقلوبهم ، وكذلك حال الكفار فى الآخرة .

فإن قال قائل من نفاة الرؤية : إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه ، وليس عن العين ، قيل : معروف فى اللغة التى بها خوطبنا ، أن تنسب الرؤية إلى الوجه ، ويكون المراد بها العين ، فقد قال بعض الأعراب :

إن وجوها يصطبحن بنظرة ... إليك لمحسود عليك عيونها[٨٢]

كلام الله : مخلوق أم غير مخلوق ؟

يذكر ابن حزم ان أهل الإسلام أجمعوا كلهم على أن لله تعالى كلاما ، وعلى أن الله كلم موسى ، وأن القرآن كلام الله ، وكذلك سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور ، فكل هذا لا خلاف فيه بين أحد من أهل الإسلام ولكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك :

فقالت المعتزلة : إن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق ، وقالوا : إن الله كلم موسى بكلام أحدثه فى الشجرة .

وقال أهل السنة : إن كلام الله هو علمه ، لم يزل ، وإنه غير مخلوق ، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وقد أبطلوا القول بخلق القرآن . إلا أن ما حكاه ابن حزم عن الإمام أحمد غير صحيح ، فلم يقل ابن حنبل[٨٣] إن كلام الله هو علمه،

---

[٨٢] الفصل : ٣ / ٣ - ٤

[٨٣] أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٢

بل أثبت لله علما، كما أثبت له تعالى كلاما هو به متكلم ، وذلك الكلام صفة له في ذاته[٨٤] ، وموقفه من معارضة المعتزلة في خلق القرآن مشهور ، كما أشار ابن حزم.

ويحكى ابن حزم أيضا قول الأشعرية : كلام الله صفة ذات ، لم تزل غير مخلوقة ، وهو غير الله تعالى ، وهو غير علم الله ، وأنه ليس لله إلا كلام واحد . وهذا القول مخالف للحق ، فيما يعتقد ابن حزم، لأن الله تعالى يقول : ﴿ قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ﴾ (الكهف/١٠٩) . ويلزم ابن حزم الأشعرية القول : إن كلام الله لم ينزل به جبريل على قلب محمدﷺ، وإنما

نزل عليه بشيء آخر ، وهو عبارة[٨٥] عن كلام الله تعالى ، وأن الذى نقرأ فى المصاحف ، ويكتب فيها ليس شيء منها كلام الله.

ويشير ابن حزم كذلك إلى قول بعض الغلاة المنتسبين إلى أهل السنة ، على حد قوله " قوم نسبوا إلى أهل السنة ، قالوا : إن الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق " ، أي قالوا بأزلية الصوت الناطق بالقرآن ، وأزلية الحروف المكتوب بها المصحف ، ويعلن الإمام الظاهرى بطلان هذا القول ، فما قال مسلم قط: إن الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق ، ولا الخط غير مخلوق .

وبعد أن استعرض ابن حزم أهم الآراء التى قيلت فى كلام الله يبين مذهبه، وعنده أن قول القائل القرآن ، وقوله كلام الله كلاهما معنى واحد ، ويكفر من لم يقل ذلك ، ويقول : إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذى هو كلام الله تعالى على حقيقة ، على قلب محمد ﷺ .

وعند الإمام الظاهرى " القرآن " لفظ مشترك ، يقال على خمسة أشياء :

١ - فنسمى الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ، ونقول : إنه كلام الله تعالى على الحقيقة ، وبرهان ذلك قوله تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ (التوبة/٦) ، وقوله تعالى ﴿ فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾ (المزمل/٢٠).

---

[٨٤] السابق ، ص ١٠٦

[٨٥] أي حكاية عنه لتفرقتهم بين الكلام النفسى ، والكلام الخارجى

٢ - ونسمي المصحف كله قرآنا وكلام الله ، وبرهاننا على ذلك قوله تعالى ﴿ إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون ﴾ (الواقعة/٧٧) ، وما أخبر عن الرسول ﷺ إذ نهى عن السفر بالقرآن إلى أرض الحرب لئلا يناله العدو ، فقد سمى الرسول المصحف قرآنا ، فالمصحف كلام الله حقيقة لا مجازا .

٣ - ونسمي المستقر في الصدور قرآنا ، ونقول إنه كلام الله ، وبرهاننا على ذلك قوله تعالى ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ (العنكبوت/٤٩) ، فالذى فى الصدور هو القرآن ، وهو كلام الله على الحقيقة لا مجازا.

٤ - أما القسم الرابع فقد أقحمه ابن حزم اقحاما لا مبرر له ، وهو فى نظرنا من سوء الوضع ، لأنه لا يتعلق بالمبحث الذى نحن بصدده الآن ، وإنما يتعلق بتفاضل سور القرآن وآياته . ويورد ابن حزم بعض ما جاء فى الأحاديث النبوية ، مثال ذلك أن آية الكرسى أعظم آية فى القرآن ، وأن أم القرآن الفاتحة لم ينزل مثلها لا فى القرآن ولا فى سائر الكتب الإلهية ، وأن ﴿ قل هو الله أحد ﴾ تعدل ثلث القرآن .

٥ - ونقول أيضا إن القرآن هو كلام الله ، وهو علمه ، وبرهان ذلك قوله تعالى ﴿ ولو كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم ﴾ (فصلت/٤٥) ، وباليقين يدرى كل ذى فهم أنه تعالى إنما عنى سابق علمه الذى سلف بما ينفذه ويقضيه .

وهكذا يحصى ابن حزم هذه المعانى الخمسة التى يعبر عن كل معنى منها بأنه القرآن ، وأنه كلام الله، توطئة لطرح السؤال الذى كان سبب محنة الحنابلة فى عهد المأمون وأخويه، أعنى هل القرآن كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟

ويذكر الإمام الظاهرى فى اجابته عن هذا السؤال ، أنه على الرغم من أن اسم القرآن يقع على الأشياء الخمسة السابقة وقوعا مستويا صحيحا ، وأن أربعة منها مخلوقة، إلا أن الأخير غير مخلوق ، لذلك لم يجز البتة لأحد أن يقول : إن القرآن مخلوق، ولا أن يقال: إن كلام الله مخلوق ، ووجب ضرورة أن يقال : إن القرآن أو كلام الله : لا خالق ، ولا مخلوق .

أما المعانى الأربعة الأولى فهى مخلوقة ، فالصوت المسموع الملفوظ مخلوق ، لقوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ (إبراهيم/٤) ، وقوله ﴿ بلسان عربى مبين ﴾ (الشعراء/١٩٥) . واللسان أو اللغة مخلوقة ، وكذلك الكلام المؤلف من حروف ، وما يتضمنه من ذكر الأمم الخالية ،

والطاعات، ونحو ذلك فكله مخلوق ، والمصحف مخلوق ، لأنه مركب من ورق وجلود ومداد وكل ذلك مخلوق ، وكذلك حركة اليد فى خطه ، وحركة اللسان فى قراءته، واستقرار كل ذلك فى النفوس إنما هو أعراض مخلوقة.

وأما علم الله تعالى فلم يزل ، وهو كلام الله ، وهو القرآن ، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلا ، ومن قال : إن شيئا غير الله تعالى لم يزل مع الله، فقد جعل لله شريكا.

ومن هنا يقع الإمام الظاهرى في مأزق لست أدرى كيف يخرج منه ؟ فلقد قرر من ناحية أن كلام الله هو علم الله ، وهو ليس غير الله ، أى أنه هو الله . ومن ناحية أخرى ينكر أن يكون كلام الله خالقا " لا خالق ولا مخلوق " . فلو صحت القضية الأولى ، وصح ان كلام الله هو الله لكان الكلام خالقا ضرورة ، ولو صحت الثانية وبطل أن يكون القرآن خالقا ، لبطل القول إنه هو الله .

كما أن قول ابن حزم إن كلام الله هو الله وليس غيره يثير مشكلة أثارها ابن حزم نفسه ، ولم يقدم لها حلا ، وهى : لو أن قائلا قال : إن الله مخلوق ، وهو يعنى الصوت المسموع أو الحروف التى كتب بها ألفاظ القرآن ، أما يكون كافرا؟[٨٦] .

ويخصص ابن حزم فى كتابه الأصول والفروع بابا للرد على الجهمية (يقصد المعتزلة) الذين يقولون بخلق القرآن ، وحجتهم فى ذلك قوله تعالى ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾ (البروج/٢٢) ، فهذا يدل عندهم على أن القرآن مخلوق، لأن اللوح مخلوق ، وما كان فيه فمثله مخلوق . وقالوا : لا يخلو أن يكون من ابتداء خلق اللوح المحفوظ أن يكون القرآن معه أو أحدثه بعد أن خلق اللوح ، فإن كان القرآن إنما ظهر فى اللوح حين خلقه الله فلم يتقدم القرآن اللوح ، ولم يسبقه إذ لم يوجد إلا معه ، وما لم يتقدم المخلوق فهو محدث ، لأنه لم يسبقه ، ولم يوجد إلا معه ، وإن كان اللوح المبتدأ ، ثم حدث فيه القرآن ، فاللوح قبله ، فهو إذن محدث ، فالقرآن أيضا أولى بالحدوث ، إذ حدث بعد خلق اللوح .

ويعقب ابن حزم على هذا القول الذى ينسبه إلى الجهمية ، بأنه يتضمن قسمة ناقصة ، لأنهم قسموا قسمين ، وأسقطوا القسم الثالث ، وهو الصحيح ، وهو أن يكون القرأن قبل اللوح المحفوظ ، ثم كتب فيه .

---

[٨٦] الفصل: ٣ / ٤ - ١٠

ويقرر ابن حزم أن الله تعالى خلق اللوح المحفوظ ، واللوح لا يحيط إلا برسم مكتوب فيه غير مسموع ، والقرآن كلام الله مسموع لا يرى ، والذى يرى هو مكتوب فيه اللوح ، يرى ولا يسمع حتى يقرأ القارىء فيسمع منه ، فالذى فى اللوح خط مرسوم عبارة عن كلام الله ، وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ، ولا توجد صفاته إلا به ، ولا تبين منه ، لأنه لم يزل متكلما.

ومن الواضح أن ما قاله ابن حزم فى كتاب الأصول والفروع يخالف تماما ما قاله فى كتاب الفصل الذى صرح فيه بأنه يسمى المصحف قرآنا ، بينما أنكر فى الكتاب الآخر أن يكون القرآن خط مرسوم يرى ولا يسمع.

ويبرهن ابن حزم على أن القرآن غير مخلوق بالتفرقة بين الخلق والأمر ، فيبين أن كلامه تعالى إنما هو أمره ، وهو قوله ، وأن قوله هو كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذى به يتكون المخلوقين ، وقد فرق الله بين خلقه وبين أمره ، فصار الخلق خلقا ، والأمر أمرا ، وجعل هذا غير هذا ، قال تعالى ﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ (الأعراف/٥٤) ، فقد صح أن الخلق خلق . وأن الأمر أمر ، فجعل هذا غير هذا .

وقال الله ﷻ ﴿ ذلك أمر الله أنزله إليكم ﴾ (الطلاق/٥) فدل هذا أن أمره هو القرآن ، وان القرآن كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذى به تكون الأشياء المخلوقة، وهو قوله ﴿ ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾ (الأحقاف/٣) ، والحق هو قوله ، وقوله هو كن فيكون كما قال تعالى ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾[٨٧] (النحل/٤٠) .

هذا هو ما يذهب إليه ابن حزم فى كتابه الأصول والفروع ، وهو مذهب أهل السنة الذين يفرقون بين الأمر والخلق ، ويعدون هذه التفرقة من أبرز أدلتهم على أن كلام الله ليس مخلوقا . ولكننا إذا تأملنا موقفه فى الفصل ، وجدناه مخالفا تماما لموقفه فى الأصول والفروع ، بل إنه فى الفصل يهاجم بعنف المذهب الذى دافع عنه فى الأصول والفروع .

فيرفض صاحب الفصل التفرقة بين الخلق والأمر ، ويثبت أنهما شىء واحد لقوله تعالى ﴿ وكان أمر الله مفعولا ﴾ (الأحزاب/٣٨) والمفعول مخلوق بلا خلاف،

---

[٨٧] الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٨

ولقوله تعالى ﴿ والله غالب على أمره ﴾ (يوسف/٢١) وبلا شك فإن المغلوب عليه مخلوق، وأنه غير غالب عليه. ولقوله تعالى ﴿ لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴾ (الطلاق/١) وهذا بيان جلي، لا إشكال فيه على أن الأمر محدث، وقد قال الرسول ﷺ: " إن الله يحدث من أمره ما شاء "، فصح بيقين أن أمر الله محدث مخلوق. وقال تعالى ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ (الاسراء/٨٥) فلو كان الأمر غير مخلوق، ولم يزل، لكان الروح كذلك، لأنه منه، ولا خلاف في أن الأرواح مخلوقة. أما الاعتراض بقوله تعالى ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾ (الأعراف/٥٤)، وأنه يدل على أن الأمر غير مخلوق لعطفه على الخلق. فقد عطف الله تعالى جبريل على الملائكة، فليس العطف على الشيء مخرجا له عنه إذا قام برهان على أنه داخل فيه. وقد تقدم البرهان بالنص على أن أمر الله تعالى مخلوق[٨٨].

تعقيب:

وإزاء هذا التناقض الواضح في مسألة كلام الله، أو في مسألة الإرادة أو غيرهما يظل الباحث في حيرة من أمر الإمام الظاهري. ما سر هذه الثنائية في مذهبه؟ وما موقفه الصحيح وما الموقف الزائف؟ فلو صح أن ثمت موقفا زائفا منحولا عليه دل هذا على أن أحد كتابيه: إما الفصل، وإما الأصول والفروع منحول عليه، ولكن لم يشكك أحد من المؤرخين أو الباحثين في صحة نسبه أحد هذين الكتابين إلى ابن حزم، فضلا عن وجود اتفاق تام في كثير من صفحات الكتابين، مما يجعلنا نرجح أن الكتابين من مصنفات الرجل. إذن كيف نفسر هذه الثنائية في مذهبه في الأسماء والصفات؟ إنه من غير المعقول أن يتبنى ابن حزم في وقت واحد موقفين متناقضين، وهو الفقيه المتحمس للمنطق الأرسطوطاليسي. فيبقى احتمال وحيد نرجحه، وهو أن أحد الموقفين يمثل مرحلة من مراحل التطور الفكري للإمام الظاهري، وأما الموقف الآخر فهو تعبير عن مرحلة فكرية أخرى. ولكن يبقى مع ذلك سؤال هام: ما الموقف الذي هو نتاج مرحلة النضج الفكري للرجل؟ وما المذهب الذي استقر عليه في أواخر حياته؟ إن الاجابة الحاسمة عن هذا السؤال الملح مرهونة بجهود الباحثين في مصنفات ابن حزم، فعندما يتضح لنا الترتيب التاريخي لمؤلفاته، نستطيع عندئذ أن نحدد موقفه الأخير.

---

[٨٨] الفصل: ٢ / ١٦٩ - ١٧٠

ومما يلفت الأنظار أيضا فى مذهب ابن حزم فى الأسماء والصفات التقارب بين مذهبه ـ كما عرضه فى كتاب الفصل ـ وبين مذهب المعتزلة على الرغم من أنه أعلن معارضته الصريحة لهم . وقد لاحظ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ، ففى معرض حديثه عن بعض المعتزلة ، قال الشيخ السلفى " وقد قاربهم فى ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى ، كالحى والعليم والقدير ، بمنزلة أسماء الأعلام التى لا تدل على حياة ، ولا علم ، ولا قدرة . وقال : لا فرق بين الحى وبين العليم وبين القدير فى المعنى أصلا ، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة فى العقليات ، وقرمطة فى السمعيات ، فإنا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحى والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور .

وإن العبد إذا قال : رب اغفر لى وتب على إنك أنت التواب الغفور ، كان قد أحسن فى مناجاة ربه ، وإذا قال : اغفر لى وتب على إنك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب ، لم يكن محسنا فى مناجاته ...

ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاما وجامدات لا تدل على معنى ، لم يكن فرق فيها بين اسم واسم ، فلا يلحد أحد فى اسم دون اسم ، ولا ينكر عاقل اسما دون اسم ، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقا ، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه ، وإنما امتنعوا عن بعضها ...

فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية يدعون الوقوف مع الظاهر ، وقد قالوا بنحو مقالة القرمطة الباطنية فى باب توحيد الله وأسمائه وصفاته ، مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف ، وانكارهم على الأشعرى وأصحابه أعظم انكار ، ومعلوم أن الأشعرى وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث فى هذا الباب (باب الأسماء والصفات) من هؤلاء بكثير ... فمن عرف مذهب الأشعرى وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية ، فى باب الصفات ، تبين له ذلك ، وعلم هو وكل من فهم المقالتين ، أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة ، بل إلى الفلاسفة من الأشعرية ... "[٨٩].

وفضلا عن هذا النقد العنيف الذى وجهه ابن تيمية إلى مذهب متكلمة الظاهرية ، وفى مقدمتهم ابن حزم فى باب الأسماء والصفات ، الذى يقضى بأن

---

[٨٩] ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ط. الاعتصام ص ٧٦ - ٧٧

أسماء الله : لا يقال إنها نعوت له ﷻ ، ولا أوصاف الله "[٩٠]، و" إننا لا نفهم من قولنا قدير وعالم ، إذا أردنا بذلك الله تعالى ، إلا ما نفهم من قولنا : الله فقط ، لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلا "[٩١]. أقول : إن هذا المذهب حين جرد أسماء الله تعالى من الدلالات والمعانى ، فإنما جرد العقيدة من تأثيرها الهام فى السلوك العملى ، وقطع الصلة بين الاعتقاد والعمل ، فما الفائدة العملية التى يحصل عليها المؤمن من مجرد معرفته بأسماء الله الحسنى ، وحفظه لها عن ظهر قلب ؟ إنها معرفة نظرية ليس تحتها عمل ، ولا يجنى صاحبها ثمرات تنفعه فى حياته العملية.

أما إذا تدبر المؤمن أسماء الله تعالى ، وتأمل ما تتضمنه من صفات، وما تحمله من دلالات ، وتفكر فيما تحويه من معانى ، انعكس مردود ذلك لا محالة على سلوكه العملى ، فمن علم أن الله هو التواب الغفور الرحيم ، لم يقنط من رحمة الله، واتسمت حياته بالتفاؤل مهما ارتكب من ذنوب ، وأقلع عن طريق الخطايا ، وسارع إلى التوبة ، ومن علم أن خالقه هو الرازق الغنى الكريم ، أدرك أن رزقه بيد الله ، فلم ينافق أحدا من أجل الرزق ، ومن علم أن إلهه هو العليم السميع البصير ، أدرك أنه مراقب فى جميع أفعاله ، فلا يرتكب فى عمله ما يغضب ربه ، ومن علم أن الله هو المحيى والمميت جاهد فى سبيل الله بشجاعة ، وتخلص من الظن الخاطىء الذى يجعله يتوهم أن الجبن يطيل عمره ويحميه من الموت.

---

(٩٠) الفصل : ٢ / ١٥١

(٩١) السابق : ٢ / ١٢٩

المطلب الثالث

صلة اللـه بالعالـم

١ – حدوث العالم :

ما أصل العالم ؟ كان هذا السؤال هو الذى من أجله نشأت الفلسفة لأول مرة فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد حاول فلاسفة ما قبل سقراط جميعا الاجابة عن هذا السؤال ، واستمرت الفلسفة اليونانية فى مرحلة نضوجها واكتمالها على أيدى أفلاطون وأرسطو ، وفى مرحلة خريف الفكر اليونانى على أيدى الرواقيين والأبيقوريين ، استمر البحث فى تفسير العالم الطبيعى الكبير ، فضلا عن الاهتمام إلى جانبه أيضا بالعالم الصغير ، أعنى الإنسان . واختلف فلاسفة الاغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخـرة فى طبيعة العنصر أو العناصر التى صنع منها العالم ، إلا أنهم اتفقوا جميعا على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية ، لا تفنى ولا تستحدث ، ولم يتوصل قط أحد من رجالهم إلى فكرة الخلق من العدم التى جاءت بها الأديان المنزلة .

وحذا فلاسفة الإسلام حذو أسلافهم اليونانيين ، فقالوا بقدم العالم اللهم إلا فيلسوف العرب الكندى ، الذى صرح بأن العالم " أيس عن ليس " أى موجود من العدم ، وأن صلة الله تعالى بالعالم هى الابداع ، لأنه بديع السموات والأرض ، وعرف الابداع بأنه " تأييس الأيسات عن ليس "[٩٢].

وهاجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم[٩٣]، وعدها أبو حامد الغزالى أحد المسائل الثلاث[٩٤] التى ينبغى تكفير الفلاسفة عليها ، وسبقه ابن حزم الى ابطالها ، مشاركا المتكلمين فى موقفهم النقدى للفلاسفة ، وإن لم يسند

---

(٩٢) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، الرسائل ، حـ ١

(٩٣) راجع الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث لدى د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٤٠ وما بعدها.

(٩٤) يخالف الغزالى الفلاسفة فى عشرين مسألة، يبدعهم فى سبع عشرة منها، ويكفرهم فى ثلاث فقط: قدم العالم، وانكار علم الله للجزئيات ، وانكار المعاد الجسمانى. (راجع : تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال)

القول بقدم العالم إلى الفلاسفة ، بل إلى " الدهرية " فقال " لا يخلو العالم من أحد وجهين : إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثا لم يكن ثم كان ، فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل ، وهم الدهرية ، وذهب سائر الناس إلى أنه محدث".

ويبدأ ابن حزم بإيراد حجة القائلين بأن العالم لم يزل ، ثم يبين نقضها وفسادها ، فإذا بطل القول بأن العالم لم يزل ، وجب القول بالحدوث وصح ، إذ لا سبيل إلى وجه ثالث . ولكن لا يقنع الإمام الظاهرى بالاقتصار على برهان الخلف ، أى افساد القول المخالف لاثبات صحة قوله ، وإنما يأتى بالبراهين والأدلة على اثبات حدوث العالم(٩٥).

فأما عن قول الدهرية فى قدم العالم فإنه يتلخص فى قولهم: لم نر شيئا حدث إلا من شيء أو فى شيء . ويفسد ابن حزم قولهم بتوجيه هذا السؤال إليهم : هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ فإن قالوا : إنه قد تدرك الحقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، تركوا استدلالهم وأفسدوه ، إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، وقد نفوا ذلك قبل هذا.

فإن قالوا : لا بل لا يدرك شيء من طريق المشاهدة ، قيل لهم : فهل شاهدتم شيئا قط لم يزل ؟ فلابد من نعم أو لا . فإن قالوا : لا ، صدقوا وأبطلوا استدلالهم ، وإن قالوا : نعم ، كابروا وادعوا ما لا سبيل إلى مشاهدته(٩٦).

وأما براهين ابن حزم على اثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن ، فهى على النحو التالى:

البرهان الأول: إن كان موجود فى العالم فإنما هو متناه ذو أول . نشاهد ذلك حسا وعيانا ، لأن تناهى الشخص (أى الموجود المشخص) ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره ، وأيضا بزمان وجوده . والأعراض أيضا متناهية بتناهى الشخص الحامل لها . وتناهى الزمان كذلك أمر يدل عليه استئناف ما يأتى بعد الماضى ، وفناء كل وقت بعد وجوده ، واستئناف آخر يأتى بعده . والعالم هو الكل المركب من أشخاصه وأعراضه وأزمانه ، وهذه هى أجزاء العالم ، فإذا ثبت أنها جميعا متناهية ثبت أن

---

(٩٥) الفصل : ١ / ٩

(٩٦) السابق : ١ / ١١

العالم متناه ذو أول ، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل ، فليس هـو شيئا غير أجزائه ، إذ الكل ليس هو شيئا غير الأجزاء التى ينحل إليها .

البرهان الثانى : كل موجـود بالفعل فقد حصره العدد ، وأحصته طبيعته ، وحصر العدد واحصاء الطبيعة يدل على التناهى ، إذ ما لا نهاية له ، فلا احصاء له ولا حصر له ، والعالم موجـود بالفعل ، وكل محصور بالعدد ، محصى بالطبيعة ، فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . وقد نبه الله على ذلك بقوله تعالى ﴿ وكل شئ عنده بمقدار ﴾ (الرعد/٨) .

البرهان الثالث : هذا البرهان فى الحقيقة متضمن فى البرهان الأول ، لأنه يستهدف اثبات حدوث الزمان ، ويستطرد ابن حزم فى شرح تفاصيل برهانه الثالث ، فيذهب إلى أن ما لا نهاية له ، فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذى النهاية شيئا من جنسه ، يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته ، فإذا كان الزمان لا أول له ، فلا يصح زيادته ، ولكن يقرر ابن حزم أن ما وجد من الأعوام إلى زمانه هو أكثر مما وجد إلى وقت هجرة الرسول ﷺ ، وهذا يدل على أن الزمان متناه . والزمان إنما هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا ، ولو فارقه لم يكن الجرم موجودا ، ولا كان الزمان أيضا موجودا ، والجرم والزمان موجودان ، وكلاهما لم يفارق صاحبه ، وكلاهما متناه حادث . وقد نبه الله على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى ﴿ يزيد فى الخلق ما يشاء ﴾ (فاطر/١) .

البرهان الرابع : مرة أخرى يكرر الإمام الظاهرى ذكر برهان سبق عرضه ، فليس هذا البرهان الرابع سوى صياغة جديدة للبرهان الثانى ، فيذهب ابن حزم إلى أن العالم إن كان لا أول له ولا نهاية له ، فالاحصاء منا له بالعدد والطبيعة محال لا سبيل إليه ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة فى كل مكان ما خلا من العالم ، حتى بلغا إلينا بلا شك ، وكذلك الاحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ، وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة .

البرهان الخامس : يقول فيه ابن حزم : لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا ، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود ، وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة ، وجب وجود أول ضرورة ، وقد نبه

الله تعالى على هذا الدليل ، وعلى الذى قبله (أى البرهان الرابع) وحصرهما فى قوله تعالى ﴿ وأحصى كل شىء عددا ﴾[97](الجن/28) .

2 - كروية العالم:

يثبت الإمام الظاهرى أن الأرض كروية والسماء كذلك ، ويذكر أن العامة . في عصره . تقول غير ذلك ، ويشير إلى ما يفهم منه أن فقهاء عصره . ممن هاجمهم بشدة . كانوا يشاركون العوام فى انكار كروية الأرض والسماء ، إذ يقول " إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة ، ﷺ ، لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم فى دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها".

قال الله ﷻ : ﴿ يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل ﴾(الزمر/5)، وهذا أوضح بيان فى تكوير بعضها على بعض . مأخوذ من كور العمامة ، وهو ادارتها ، وهذا نص على تكوير الأرض ، ودوران الشمس كذلك ، وهى التى يكون منها ضوء النهار باشراقها ، وظلمة الليل بمغيبها .

وقد اعترض القاضى منذر بن سعيد[89] على رأى أرسطوطاليس فى كتاب " الآثار العلوية " ، وقال : لو كانت السموات محيطة بالأرض لكان بعض السموات تحت الأرض . وينصر ابن حزم نظرية المعلم الأول ويدفع عنها شبهة ابن سعيد ، فيعد اعتراضه هذا ليس بشىء ، لأن التحت والفوق من باب الإضافة ، أى أنهما نسبيان ، لا يقال فى شىء تحت إلا وهو فوق لشىء آخر ، حاشا مركز الأرض ، فإنه تحت مطلق لا تحت له البتة ، وكذلك الحال للفوقية ، فالأرض على هذا البرهان هى مكان التحت للسموات ضرورة ، فمن حيث كانت السماء فهى فوق الأرض ، والأرض تحت السماء ، وحيث ما كان ابن آدم فرأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض .

وقوله تعالى ﴿ وكل فى فلك يسبحون ﴾ (يس/40) إنما هو نص جلى على الاستدارة ، لأنه أخبر تعالى أن الشمس والقمر والنجوم سابحة فى الفلك ، ولم

---

[97] الفصل : 1 / 14 - 19

[89] منذر بن سعيد ، أبو الحكم البلوطى قاضى قضاه الأندلس فى عصره ولد سنة 273 كان فقيها خطيبا شاعرا فصيحا، ولى قضاء قرطبة سنة 339، وتوفى سنة 355

يخبر أن لها سكونا ، فلو لم تستدر لكانت على آباد الدهور ، بل فى الأيام اليسيرة تغيب عنا حتى لا نراها أبدا لو مشت على طريق واحد ، وخط واحد مستقيم ، أو معوج غير مستدير ، لكنا أمامها أبدا ، وهذا باطل ، فصح ما نراه من كرورها من غرب إلى شرق ، ومن شرق إلى غرب ، إنها دائرة ضرورة[٩٩]. وهكذا أثبت ابن حزم كروية الأرض ودورانها بالأدلة النقلية والأدلة التى تستند إلى منهج الملاحظة .

٣ - تعذر تقدير عمر الأرض:

يبين ابن حزم كذب من ادعى لمدة الدنيا عددا معلوما ، فقد اختلف الناس فى التقدير ، فإن اليهود يقولون : للدنيا أربعة آلاف سنة ونيف ، والنصارى يقولون : للدنيا خمسة آلاف سنة ، وأما نحن فلا نقطع على عدد معروف عندنا ، وأما من ادعى فى ذلك سبعة آلاف سنة أو أكثر أو أقل فقد كذب ، بل نقطع على أن للدنيا عمرا[١٠٠] لا يعلمه إلا الله ، لقوله تعالى ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ﴾ (الكهف/٥١) هذا فيما مضى من عمر الأرض ، وكذلك لا يعلم أحد ما بقى من عمرها ، والله أعلم بمقدار ما بقى من عمر الدنيا[١٠١].

* * *

---

[٩٩] الفصل ٢ / ٩٧ - ١٠٥

[١٠٠] فى الأصل المطبوع : أمرا ، وهو صواب ، ولكن ربما كان الأصوب ما أثبتناه

[١٠١] الفصل : ٢ / ١٠٥ - ١٠٦

المبحث الثانى

النبـــوة

١ - معنـــى النبـــــــوة
٢ - الـــرد على منكرى النبـــوة
٣ - عصمـة الأنبيــــــاء
٤ - نبـــوة النســـــاء
٥ - نبـــوة أولاد الأنبيـــــاء
٦ - ابطـــال الزعم بأن فى البهائم رسلا
٧ - معجـــزات الأنبياء وكرمات الأولياء
٨ - معجـــزات الأنبياء وسحر السحرة
٩ - الاخبـــار بالغيب من دلائل النبـوة
١٠ - المـلائكة أفضل مــن الأنبيـــاء
١١ - الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء

المبحث الثانى

النبـــوة

١ - معنى النبوة :

الاقرار بالنبوة أصل من أصول الإيمـان ، والشـهادة بـها مدخـل ضـرورى للإسلام ، وركنه الأول بعد الشهادة بالألوهية ، والنبى إنسان اختص من دون سائر البشر بالوحى ، وتميز بالقدرة على الاتصال بالله تعالى ، فاستحق منزلة عالية ، وارتفع إلى مكانة سامية . وابـن حزم . مثله كمثل سائر علمـاء أصـول الديـن . كتـب فـى النبـوات ، وعالج مسائلها المختـلفـة ، ورفـع مـن شأن النبـوة ، حتـى قـال " هـى أكبر مراتب الآدميين[١٠٢] عند الله تعالى".

ويتطرق ابن حزم فى بحثه فى النبوة إلى النظر فى معنى اللفظة ، فيذهب إلى أنها مأخوذة من الإنباء ، وهو الإعلام ، فمن أعلمه الله تعـالى بمـا يكـون قبـل أن يكون ، أو أعلمه بامور يحدثها له ، إعلام حقيقة مقطـوع علـى صحته ، يقصد بالاخبار إليه ، فقد استحق اسم النبوة .

ولكن قد يلتبس أمر النبـوة . بهذا المعنى . بأساليب أخرى للإعـلام بـالأمور المستقبلة ، أو التنبؤ بالغيب[١٠٣]، ومن أجل ذلك وجب أن يميز ابـن حـزم بين النبـوة وبين هذه الأساليب ، فيقرر أن طريق النبوة ، ليـس هـو طريـق الكهانـة التـى كـانت ، فبطلت بمبعث رسول الله ﷺ ، ولا طريق النجوم ، وما جرى مجرى ذلك ، ليس من طريق النبوة فـى شـىء ، لأن الكهانة من قبـل الشيطـان ، واحكـام النجـوم إنمـا هـى تجارب ، فيمكن الوصول إليها لكل من طلب علمها ، وأما إعلام النبوة فبخلاف ذلك.

---

[١٠٢] لم يقل : المراتب على الاطلاق ، وإنما قال : مراتب الآدميين ، لأن مرتبـــة الملائكة ــ عند ابن حزم ــ أعلى من مرتبة الأنبياء ، كما سنرى

[١٠٣] العلم التام بالغيب من خصائص الالوهية ، ولكن يطلع الله تعـــالى الأنبيـــاء على شىء من الأمور المغيبة على سبيل المعجزات ، والدلالة على النبوة

أى أن النبوة ـ فيما يبين ابن حزم ـ ليست علما مكتسبا ، يتوقف على التحصيل الدراسى ، وإنما تكون بإخبار الملك ، وبوحى صادق ، ولا سبيل لغير النبى إلى الوصول إلى مثل ما أخبر به ، لأن النبى قد خصه الله بذلك ، بدون أن يكون له فى ذلك عمل اكتسبه بارادته وسعيه ، ولكن الله تعالى يعلم النبى علوما ، لا يمكن أن يتعلمها بذاته ، ولا أن يكتسبها ، فهذه حقيقة معنى النبوة(١٠٤).

٢ - الرد على منكرى النبوات:

أراد أعداء الإسلام أن يطفئوا نور النبوة ، منذ مبعث الرسول ﷺ ، فأنكروا نبوته ، وكذبوه وهو الصادق الأمين ، وزعموا أنه ساحر أو مجنون أو ما شابه ذلك من افتراءات ، ولكن الله أبى إلا أن يتم نوره ، ولو كره الكافرون ، وساد الإسلام، وأظهره الله ـ كما وعد ـ على الدين كله ، فزاد حقد الحاقدين، وكره الموتورين، ونفث الزنادقة سمومهم ، ولم يدعو اصلا من أصول الدين الجديد إلا وضعوه موضع النقد والتشكيك ، فطعنوا فى النبوة ، وأنكروها ، واستمدوا اسلحتهم الهجومية من بعض المذاهب الدينية الشرقية القديمة ، وبخصة السمنية وغيرها من براهمة الهند ممن انكروا النبوات ، وزعموا أن الأنبياء يبيحون أمورا يأباها العقل . ويشير الدكتور ابراهيم مدكور إلى رجلين من أشهر من انكر النبوة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما أحمد بن اسحق الراوندى ، ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب(١٠٥).

وأورد ابن حزم بعض شبهات منكرى النبوات ، وهى فى صورة أسئلة ترمى إلى التشكيك فى أمر النبوة والأنبياء ، مثال ذلك : لم بعث الله الأنبياء والرسل ؟ أو لم بعث هذا الرجل ولم يبعث هذا الرجل الآخر ؟ أو لم بعثه فى هذا الزمان دون الزمان الثانى ؟ أو لم بعثه فى هذا المكان دون المكان الثانى ؟ وقد قام الإمام الظاهرى بالرد على مثل هذه الأسئلة المغرضة ، فذهب إلى أنه إذا كان الخلق لا يقع منهم الفعل إلا لعلة ، فإن البارى جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات ،

---

(١٠٤) الأصول والفروع : ٢ / ٢٧٥ - ٢٧٦

(١٠٥) د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١ / ٨٠ وما بعدها : وراجع أيضا الدراسة المستفيضة عن ابن الراوندى ونصوص من كتابه الزمردة فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام

فلما كان كذلك ، وجب ان يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال الخلق ، ولا يجب أن يقال في شيء من أفعاله لم فعل هكذا ؟ فإذا حبا إنسان بشيء ، وحرمه سائر البشر ، فليس لأحد أن يقول لم فعل هذا ؟ وليس لأحد أن يسأل مثل الأسئلة السابقة ، فإن الله تعالى ﴿ لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴾[106](الأنبياء/٢٣) .

وما كان ممتنعا بيننا ، أو ليس ببنيتنا ، ولا من عادتنا ، فهو غير ممتنع على الذي لا بنية له ، ولا عادة عنده ، الذي ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس/٨٢) .

فإذا صح هذا ، وعلمنا أنه تعالى لا نهاية لقوله ، ولا نهاية لما يقوى عليه ، فقد صح أن النبوة في قوم قد خصهم الله ، في بعض الأماكن بالفضيلة ، ببعثهم ، لا لعلة إلا أنه تعالى شاء ذلك ، فعلمهم العلم دون تعلم ، ومن هذا الباب (أي العلم دون تعلم) ، ما يراه أحدنا في الرؤيا ، فيخرج صحيحا .

وإذا كان البارى فاعلا لكل شيء ، وعلمنا أنه تعالى مرتب الرتب ، ومجريها على عادتها عندنا ، وأنه لا فاعل في الحقيقة غيره ، فإننا إذا رأينا خلافات لهذه الرتب قد ظهرت ، وعادات قد خرقت ، وأشياء في حد الممتنع قد وجبت ، فانقلبت العصا حية ، أو ما شابه ذلك ، علمنا أن خارق هذه العادات ، وفاعل هذه المعجزات ، هو الأول الذي أحدث كل شيء .

وإذا وجدنا هذه القوى والمعجزت ، قد أصحبها الله تعالى رجالا يدعوننا إليه ، ويذكرون أنه أرسلهم ، ويستشهدون به فيشهد لهم بهذه المعجزات التي تستعصى على سائر البشر ، علمنا علما ضروريا أنهم مبعوثون من قبله ، وصادقون فيما أخبروا عنه ، فصح بهذا وجوب النبوة ، والاقرار بها عند ظهورها ، وظهور أعلامها[107].

ويتهم ابن حزم منكرى النبوة بالجهل والخروج عن حد المعقول ، ذلك لأنهم لا يصدقون بشيء إلا بعد مشاهدته مشاهدة حسية ، ويلزم من ذهب هذا المذهب أن لا يصدق بأن أحدا كان قبله ، ولا أن في الدنيا أحدا إلا من شاهده بحسه ، فإن جوز هذا خرج عن حدود المناظرة ، ولحق بالمجانين.

---

[106] الأصول والفروع : ١ / ١٨١

[107] السابق : ١ / ١٨٢ - ١٨٣

أما إن امتنع عن تجويز هذا ، وأقر بأن قد كان قبله وقائع وأمم معروفة ، وأن في الدنيا بلادا لم يشاهدها ، سئل : من أين عرفت ذلك ؟ وكيف صح عندك ؟ فلا سبيل أن يأتي بغير نقل الكواف.

ويستدل ابن حزم على نبوة محمد ﷺ بخاصة ، ويدفع عنها شبهات المنكرين بدراسة مستفيضة للنصوص التي بين يدى أهل الكتاب من الكتب الإلهية (المحرفة) كالتوراة[١٠٨]، والانجيل[١٠٩].

٣ - عصمة الأنبياء:

هل يجوز على الأنبياء الذنوب على سبيل القصد والتعدى منهم ؟ يطرح ابن حزم هذا السؤال ، ويجيب عنه بالنفي القاطع ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن يجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ (الجاثية/٢١) . ويبين الإمام الظاهرى أن الذين يوجبون أن الأنبياء قد اجترحوا السيئات، لا يخلو أمرهم من أحد وجهين لا ثالث لهما.

إما أن يقولوا: إن في الناس من لم يعص قط، ولا اجترح سيئة، أو يقولون: إنه ليس في الدنيا أحد إلا وقد اجترح سيئة .

فإن قالوا : ليس في الناس أحد إلا وقد اجترح سيئة (بما في ذلك الأنبياء من حيث أنهم ناس) ، قيل لهم : فمن[١١٠] هؤلاء الذين نفى الله عنهم أن يكونوا الذين اجترحوا السيئات إذا كانوا غير موجودين في الناس ؟ فلا بد لمن قال هذا القول من أن يجعل كلام الله هذا لا معنى له ، وهذا كفر من قائله . فإن قال : هم الملائكة الذين ينطبق عليهم هذا القول ، قيل له : هذا يخالف قوله تعالى ﴿ سواء محياهم ومماتهم ﴾، ولا دليل على أن الملائكة تموت[١١١]، إذا لم يأت بذلك دليل ولا اجماع ، بل الدليل يوجب أنهم لا يموتون ، لأن الجنة دار لا موت فيها ، وهم سكان الجنة ، وسكان ما حوالى العرش ، بحيث لا موت ولا فناء .

---

[١٠٨] السابق : ١ / ١٨٧ - ١٩٠

[١٠٩] السابق : ١ / ١٩١ - ١٩٥

[١١٠] في الأصل المطبوع : لمن

[١١١] هذه المسألة فيها خلاف

وإن قالوا : إن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم ، فإن قال أحد ذلك ، مع قوله : إن الأنبياء يعصون عمدا ويجترحون السيئات ، لزمه أن يقول : إن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، ومنهم من هو أفضل من الأنبياء ، وهذا كفر من قائله .

فإذن قد صح بالنص أن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم عند ربهم ﷻ ، فالأنبياء عليهم السلام أحق بهذه الدرجة .

ولا يستبعد ابن حزم أن يكون فى سائر الناس من لم يجترح سيئة قط تعمدا، مثل من بلغ ، فيسلم ثم يموت ، أو يكون على الطريقة المثلى مدة حياته ، وذلك قليل جدا ، إلا أنه ممكن ، ولكنه من الممكن البعيد فى غير الأنبياء[١١٢].

٤ - نبوة النساء :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء فى نبوة النساء ، فقد ذهب قوم من أهل العلم إلى المنع من أن يكون فى النساء نبوة ، واحتجوا بقول الله تعالى﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم ﴾(الأنبياء/٧)، ويرفض الإمام الظاهرى هذا الموقف،ويبطل حجة أصحابه،فيبين أن الآية السابقة تتعلق بالرسالة،أى أنها تدل على أن الرسل يقتصرون على الرجال وحدهم،ولكن الكلام هنا فى النبوة،لا فى الرسالة،وليس كل نبى مرسلا .

أما الموقف الآخر الذى يحظى بتأييد ابن حزم فهو القول بنبوة النساء، وقد رأينا فى مستهل الحديث عن النبوات ، أن ابن حزم قد بين أن معنى النبوة هو إعلام الله للنبى أشياء حقيقية قبل أن تكون ، بواسطة الملائكة . ويبين ابن حزم أيضا أن هذا المعنى للنبوة ينطبق على بعض النساء ، وعلى وجه التحديد ثلاث نساء: مريم ، وأم إسحق ، وأم موسى ، فلقد أرسل الله تعالى ملائكته إلى هؤلاء النساء فأخبروهن بوحى حق منه عز وجل، فبشروا أم إسحق بإسحق لقوله تعالى ﴿فبشرناها بإسحق ، ومن وراء إسحق يعقوب ﴾ (هود/٧١) ، كما أخبرنا الله تعالى أنه أوحى إلى أم موسى بالقاء ابنها فى اليم ﴿ فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى ﴾ (القصص/٧)، وقد علمنا ببداية العقول ، أنها لو لم تتيقن صحة ذلك الوحى ، وأنه من قبل الله تعالى ، لكان رميها لولدها فى اليم جنونا وسفها ، فصح بهذا وجود النبوة فى

---

(١١٢) الاصول والفروع : ٢ / ٢٧٨ - ٢٨٠

النساء . وذكرﷻ أم عيسى عليه السلام في سورة كهيعص (سورة مريم) في جملة الأنبياء ثم قال تعالى يعقب على ذكره لهم . وهي في جملتهم . ﴿ أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم ﴾ (مريم/٥٨) ، فصح أنها نبية ، وليس قول الله تعالى عن مريم أم عيسى ﴿ وأمه صديقة ﴾ (المائدة/٥٧) بمانع أن تكون نبية ، إذ قد سمى الله تعالى بعض الأنبياء[١١٣] عليهم السلام باسم الصديقين[١١٤].

ولا يوافق عالم السلف ابن تيمية على ما ذهب إليه ابن حزم في أمر نبوة هؤلاء النسوة الثلاث ويعد ما قاله الامام الظاهرى "من الأقوال المنكرة الشاذة"[١١٥].

٥ - نبوة أولاد الأنبياء:

هل كل أولاد الأنبياء أنبياء ؟ يجيب ابن حزم عن هذا السؤال بالنفي ، ويذكر أن أحد الصحابة رضي الله عنه ، ويعني أبا بردة ، قد ذهب إلى أن إبراهيم ابن النبيﷺ ، إنما مات لأنه ليس بعد محمدﷺ نبي ، وأولاد الأنبياء أنبياء ، ويعد ابن حزم هذا القول غفلة من صاحبه ، وذلك من وجوه كثيرة:

(١) فإن هذه دعوة لا دليل عليها .

(٢) وإنه لو كان كما ذكر ، لكان من الممكن أن ينبأ إبراهيم (أى يبعث نبيا) صغيرا ، كما نبي عيسى في المهد ، وكما أوتي يحي الحكم صبيا فإبراهيم على هذا القول نبي، إذ قد عاش حوالي عامين ، ولكن لم يثبت أنه نبي.

(٣) إن ولد نوح عليه السلام رجل بالغ ، وعلى الكفر مات ، فلو كان أولاد الأنبياء أنبياء ، لكان ذلك الكافر نبيا .

(٤) إنه لو كان ذلك ، لوجب أن يكون اليهود أنبياء أيضا إلى يومنا هذا ، وأن يكون كلنا أنبياء ، لأن الكل من ولد آدم ، وهو نبي[١١٦].

---

[١١٣] مثل يوسف وابراهيم وادريس . راجع (يوسف/٤٦ ، مريم/٤١، مريم/٥٦)

[١١٤] الأصول والفروع : ٢٧٦/٢ ، الفصل : ٥ / ١٧ - ١٩

[١١٥] ابن تيمية : الفتاوى ط . الرياض ، ١٣٨١ هـ : ٤ / ٣٩٦

[١١٦] الأصول والفروع : ٢ / ٢٧٧ - ٢٨٧

٦ - ابطال الزعم أن فى البهائم رسلا:

ينسب ابن حزم الزعم أن فى البهائم رسلا ، وأنهم يتكلمون إلى أحد أصحاب النظام ، وهو أحمد بن خابط[١١٧]، الذى يقول عنه أنه كان "يظهر الاعتزال" وما نراه إلا كافرا مباينا ، وإنما استنجزنا اخراجه عن الإسلام لما صح عندنا من قوله بوجوه الكفر ، منها قوله فى التناسخ ، والطعن على النبى ﷺ بالنكاح وغير ذلك " .

وكان من أقوال أحمد بن خابط : أن الله قد نبأ أنبياء من كل نوع من أنواع الحيوان ، حتى البق والبراغيث والقمل ، واحتج بقول الله تعالى ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الأنعام / ٣٨) ثم قال ﷻ ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ (فاطر / ٢٤) .

ويبطل ابن حزم زعم أحمد بن خابط وأصحابه ، ويدحض قوله ، ويبين أن الله تعالى إنما يخاطب بالحجة من يعقلها ، فيقول يا أولى الألباب ، وأنه تعالى اختص الإنس والجن والملائكة بالنطق الذى إنما به تدرك المعلومات ، ويتصرف فى الصناعات ، وتفهم الحقائق والبواطل ، وإنما شاركهم سائر الحيوان فى الحياة ، فعلمنا أنه لا يخاطب الله ﷻ إلا من يفهم عنه ، والفهم مرتفع عن غير الإنسان[١١٨]، فغير الإنسان ليس مخاطبا ، فبطل قول ابن خابط ومن جرى مجراه ، وصح أن قول الله تعالى ﴿ أمم أمثالكم ﴾ إنما معناه : أنواع أمثالكم ، إذ كل نوع يسمى أمة ، ومعنى قوله تعالى ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾، إنما أراد الله أهل الأعصار أمة بعد أمة[١١٩].

٧ - معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء:

الناظر فى كتب الصوفية[١٢٠] يجد أن أصحابها يخصصون بابا أو فصلا فى كرامات الأولياء ، ويشير ابن حزم إلى ذلك ، ويذكر أن جماعة من الصوفية ذهبوا

---

(١١٧) راجع الخابطية : الشهرستانى ، الملل و النحل ، ص ٦٣ - ٦٤

(١١٨) ولكن ذكر ابن حزم منذ هنيهة أن الملائكة والجن يشاركون الإنسان فى الفهم

(١١٩) الأصول والفروع : ٢ / ٣٢٢

(١٢٠) مثل كتاب أبى نصر السراج الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٠ وما بعدها

إلى تجويز المشى على الماء ، واحداث الطعام من العدم ، وما أشبه ذلك من خرق العادات لقوم صالحين .

بيد أن الإمام الظاهرى ينكر هذه الكرامات ، ويعلن احالة هذا الخرق ، لأن الله قد اختص الأنبياء بالمعجزات الدالة على صدقهم ، وهذه المعجزات هى المفرقة بين دعوى المدعيين ، وبين الأنبياء ، فلو جاز أن يأتى بهذا الأمر أحد سواهم ، لما كان فيه دليل على صدقهم[١٢١].

ويرد أبو نصر السراج الطوسى (ت.سنة ٣٧٨هـ.) على أهل الظاهر[١٢٢] ممن ينكرون كرامات الأولياء ، ويبين الفرق بينهم وبين الأنبياء . قال الطوسى : "قال أهل الظاهر : لا يجوز كون هذه الكرامات لغير الأنبياء عليهم السلام ، لأن الأنبياء مخصصون بذلك ، والآيات والمعجزات والكرمات واحدة ، وإنما سميت معجزات لاعجاز الخلق عن الاتيان بمثلها ، فمن أثبت من ذلك شيئا لغير الأنبياء عليهم السلام ، فقد ساوى بينهم ، ولم يفرق بين الأنبياء وبينهم " .

ويبين الشيخ الصوفى غلط قائل هذا القول ، لأن بين الأولياء وبين الأنبياء فرقا من جهات شتى :

(١) فالأنبياء مكلفون باظهار المعجزات للخلق ، اما الأولياء فهم مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق ، وإذا أظهروا من ذلك شيئا للخلق ، لاتخاذ الجاه عندهم ، فقد خالفوا الله وعصوه باظهار ذلك .

(٢) والأنبياء يجنحون بمعجزاتهم على المشركين القاسية قلوبهم ، أما الأولياء فإنهم يجنحون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ، ويظهر الله تعالى للأولياء الكرامات تأديبا لنفوسهم وتهذيبا لها .

(٣) كلما زادت المعجزات للأنبياء وكثرت ، يكون أتم لمعانيهم وفضلهم وأثبت لقلوبهم ، وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء ، كلما زيدت فى كراماتهم

---

[١٢١] الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٠ - ٣٠٢ ، الفصل : ٥ / ١١

[١٢٢] المقصود أهل الظاهر ممن سبقوا ابن حزم بالطبع ، لأن الطوسى سبق ابن حزم بحوالى قرن من الزمان

يكون وجلهم أكثر ، وخوفهم أكثر . حذار من أن يكون ذلك من المكر الخفي لهم والاستدراج[١٢٣].

وقد أخذ عالم السلف ابن تيمية على ابن حزم نفيه لخرق العادات ونحوه من عبادات القلوب[١٢٤].

٨ – معجزات الأنبياء وسحر السحرة:

قلنا إن اظهار المعجزات عند ابن حزم هو أهم سمة يتميز بها الأنبياء عن سائر البشر ، ومن أجل ذلك أنكر ظهور المعجزات على الأولياء على سبيل الكرامة ، كما يثبت ذلك طوائف شتى وفي مقدمتهم الصوفية . ولكن ماذا عن الخوارق التي تنسب إلى السحرة ؟ وكيف يمكننا أن نفرق بين سحرهم وبين معجزات الأنبياء ؟ وما حقيقة السحر ؟

يشير ابن حزم إلى اختلاف الناس في السحر ، فذهب الباقلاني من الأشاعرة . وقوم من الحشوية إلى أن السحر يحيل الأعيان ويقلب الجواهر ، ويغير الطبائع . ويرفض الإمام الظاهري هذا المذهب ويتساءل : إذا جاز هذا ، فأي فرق بين النبي والساحر ؟ أفكان جميع الأنبياء سحرة كما قال فرعون عن موسى ﴿ إنه لكبيركم الذي علمكم السحر ﴾ (طه / ٧١) ؟ وإذا جاز أن يقلب سحرة موسى عصيهم وحبالهم حيات ، وقلب موسى عصاه حية ، وكان كلا الأمرين حقيقة ، فقد صدق فرعون . بلا شك . في أن موسى ساحر مثلهم ، إلا أنه أعلم منهم به فقط ، وحاشا لله من هذا ، بل ما كان فعل السحرة إلا من حيل العجائب فقط .

ويعلن ابن حزم أن السحرة ، إنما تخيل بحيل معروفة ، إذا تدبرت ، ووقفت عليها ، ولو جاز أن يقلب الساحر عينا ، لما كان بين الأنبياء وبينه فرق ، وقلب الأعيان هو الفرق بين النبي وبين الساحر ، وهذا الفرق يكون من عند الله بين الحق الظاهر على أيدي الأنبياء ، وبين الباطل الذي يلبس وهو السحر . وقد نص الله على ذلك فأخبر عن سحرة موسى فقال : ﴿ يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ﴾ (طه/٦٦) ، فأخبر أن ذلك السحر إنما كان تخيلا لا حقيقة له ، وقد قيل : إن تلك الحبال والعصي كانت محشوة بالزئبق .

---

[١٢٣] الطوسي : اللمع ، ص ٣٩٣ - ٣٩٥

[١٢٤] ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٧ - ١٨

وقد ذكر الله تعالى سحر هاروت وماروت ، فلم يخبر عنه بأكثر من التفريق بين المرء وزوجه ، وهذا شيء يطبعه التخييل[125] .

وهكذا يفسر ابن حزم السحر تفسيرا سيكولوجيا خالصا ، ويرجعه إلى ضروب من حيل الحواة، تترك آثارا نفسية شديدة توهم من يشاهدها بأنها حقائق، وما هي إلا أوهام وخيالات خادعة .

٩ - الإخبار بالغيب من دلائل النبوة:

يحيط العلم الإلهي وحده ، دون سواه ، بالمعرفة التامة بالغيب ، لقوله تعالى ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ (الأنعام/٥٩) ، وقوله ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ﴾ (آل عمران/١٧٩) ، ولم يصرح أحد من الأنبياء والمرسلين أنه يعلم الغيب كاملا[126]، بل أنكروا ذلك ، وفي مقدمتهم نبينا ﷺ ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ﴾ (الأنعام/٥٠) ، ومع ذلك فإن في قصص الأنبياء ما يدل على أن الله قد أطلعهم على شيء من الغيب ، ليكون ذلك بمثابة أحد دلائل النبوة ، وفي إخبار الله لهم ببعض الأمور المغيبة عن طريق الوحي تكريم للأنبياء ﴿ ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ﴾ (آل عمران/١٧٩) .

والغيب لفظ عام تندرج تحته جميع الأمور التي لا يتاح للإنسان معرفتها ، لأن مصادر معرفته تعجز عن الوقوف عليها ، سواء أكانت هذه الأمور الغيبية قد وقعت في الماضي ، أم أنها سوف تحدث في المستقبل.

بيد أن الإخبار بالأمور الغيبية قد تدعيه طوائف من غير الأنبياء ، إذ يدعي معرفة بعض الأمور المستقبلة : الصوفية ، والمنجمون ، والعلماء التجريبيون . فما حقيقة ذلك ؟ ولئن صح في بعضهم ، فكيف يمكن التمييز بين معارف هؤلاء وبين ما اختص به الأنبياء من معارف ؟ .

---

[125] الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٣ - ٣٠٤ ، الفصل : ٥ / ٢ - ١٢

[126] فقد قال نوح عليه السلام : ﴿ ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ﴾ (هود/٣٩)

فأما الصوفية . فيقولون بالكشف . والكشف فى اصطلاحهم : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية[127]. والولى فى مفهوم الصوفية هو الواصل إلى مرتبة العرفان . حيث تنكشف له الحجب ، ويشهد من علم الله ما لا يشهد سواه[128]. وقد أبطل ابن حزم . كما رأينا . جميع ما ينسب إلى الصوفية من كرامات وخوارق . بما فى ذلك الاطلاع على المعانى الغيبية.

وأما ما يدعيه المنجمون من الحرانيين وغيرهم من أن النجوم والكواكب تعقل ، وأن لها التدبير ، واشتغالهم لذلك بالنجوم ودلائلها ، فإنما هو كفر صريح ، كما تدل الأحاديث الصحيحة وعلى نحو ما يبين ابن حزم .

وأما من نسب الفعل إلى الله ﷻ ، وجعل بعض مخلوقاته أسبابا ، فخارج من الكفر . لأن هذا داخل فى حد التجارب ، وفى باب الممكن . وما كان من هذا الباب . فليس غيبا ، إذ الغيب ما لا دليل عليه .

والغيب عند ابن حزم أمر نسبى ، وليس مطلقا : " ألا ترى أن علم الإنسان بما فى نفسه غيب عند غيره ، وليس غيبا عنده . فكذلك ما عليه دليل عند من علم ذلك الدليل ، وهو غيب عند من لم يعلمه " .

فإن قال قائل : فأى فرق بين هذا التنبؤ العلمى وبين إخبار الأنبياء بالغيوب؟ قيل له : الفرق بينهما واضح بين ، فالأول يقوم على التجارب . وهو معرفة احتمالية . إن صح استخدام المصطلحات الحديثة . ومن ثم يجوز أن يقع للعالم اغفال فى شىء من معارفه ، فإن وقع فى شىء من ذلك . لم يصب ، أى أن احتمال الخطأ وارد بالنسبة لتوقعات العالم التجريبى .

وأما النبى فإنه " يخبر بالغيوب دون أن يتكلف صناعة ، والكلام عنده فى الجزئيات لا يختلط بالكلام فى الكليات ، لا خلط فى شىء من ذلك ، كأنه شهد الأمر " ، أى أن معرفته تتسم بأنها غير مكتسبة ، وواضحة لا لبس فيها ، ويقينية لا مجال فيها للخطأ : ولكن العلوم التجريبية " ممكنة لكل من طلبها " . وليس كذلك علم

---

[127] د . توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . ص ٤٣

[128] السابق . ص ٤٥ - ٤٦

النبى ، إذ لا سبيل إليه لأحد إلا من قد خصه الله تعالى بنبوته ، ثم لا سبيل أيضا للنبى إلى معرفة ذلك فى كل وقت ، لكن فى الوقت الذى يعلمه فيه ربه ﷻ[129] .

١٠ - الملائكة أفضل من الأنبياء:

(أ) أى الخلق أفضل : الملائكة أم الأنبياء ؟ يشير ابن حزم إلى أن الإجابة عن هذا السؤال موضع خلاف ، فقد ذهب قوم إلى أن الملائكة أفضل مما سوى الأنبياء. وذهب آخرون إلى أن الإنسان الصالح من غير النبين أفضل من الملائكة[130]. وذهب " أهل الحق " إلى أن الملائكة أفضل من كل خلق ثم بعدهم الرسل من النبيين ، ثم بعدهم الأنبياء غير الرسل ، ثم أصحاب رسول الله ﷺ . وهذا المذهب الأخير هو الذى يعتنقه ابن حزم ، ويقول عنه إنه : هو الذى لا يجوز غيره لوجوه :

من ذلك قول الله تعالى لنبيه ﷺ ﴿ قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك ﴾ (الأنعام/٥٠) ، فلو كان الملك أنقص حالة من النبى[131]، لما قيل لهم هذه المقالة التى إنما قالها النبى ﷺ متواضعا لا مترفعا .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى فى جبريل ﴿ إنه لقول رسول كريم . ذى قوة عند ذى العرش مكين . مطاع ثم أمين ﴾ (التكوير/١٩-٢١) فهذه صفة جبريل ، ثم قال تعالى فى محمد ﷺ وهو أفضل الأنبياء والرسل ﴿ وما صاحبكم بمجنون ﴾ (التكوير/٢٢) ثم زاد بيانا فقال ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين . وما هو على الغيب بضنين ﴾ (التكوير/٢٣-٢٤) ، فعظم الله تعالى فى شأن أفضل الأنبياء وأكرم

---

(١٢٩) الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩

(١٣٠) قال جمهور الأشاعرة بتفضيل الأنبياء على الملائكة ، وأجاز بعضهم أن يكون فى المؤمنين من هو أفضل من الملائكة (عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٩٠)

(١٣١) لئن كان الملك يمتاز على النبى بمزية ما ، فلا ينهض ذلك دليلا على أنه الأفضل ، فلو قيل لرجل ما : هل تستطيع الطيران ؟ فأجاب : إنى لا أزعم أننى عصفور ، فلا يعد جوابه اعترافا بأن العصفور أفضل منه

الرسل ، بأن رأى جبريل[١٣٢]، ثم قال ﷻ في موضع آخر ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى ﴾ (النجم/١٣-١٥) ، فامتن على نبيه محمد ﷺ بأن أراه جبريل مرتين .

أما من ذهبوا إلى أن آدم أفضل من الملائكة ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ (الإسراء/٦١) ، فيرد عليهم ابن حزم بأن هذه حجة عليهم وليست لهم ، ذلك أن السجود لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون سجود عبادة وخضوع ، وإما أن يكون سجود تحية وسلام[١٣٣]، فإن قالوا سجود عبادة وخضوع كفروا بنسبتهم إلى الملائكة عبادة غير الله ﷻ . فإن قالوا: سجود تحية ، وجبت الحجة عليهم ، فإذا كانت غاية تشريف الله تعالى لآدم أن يأمر الملائكة بأن يحيوه ويسلموا عليه ، فلا دليل أدل على فضل الملائكة من هذا ، لأنهم لو كانوا دون آدم عليه السلام ، لم يكن في سلامهم عليه فضل زائد[١٣٤].

وقد ورد في قصة آدم وحواء أن إبليس قال لهما ﴿ ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ، أو تكونا من الخالدين ﴾ (الأعراف/٢٠) فأخبر الله ﷻ أن أكل آدم من الشجرة إنما كان قصده أن يكون ملكا ، ولو علم آدم

---

(١٣٢) ولكن الرسول أخبر أنه ليلة أسرى به رأى أشياء كثيرة ، فهل كل ما رآه ومن رآه أفضل منه ؟

(١٣٣) ولماذا الاقتصار على هذه القسمة الثنائية ؟ لم لا يكون ثمت قسم ثالث وهو سجود اقرار بالفضل كما يستفاد من سجود الكواكب والشمس والقمر ليوسف في منامه ؟ أفليس علم آدم بالأسماء كلها وعجز الملائكة عن ذلك دليلا على الفضل ، وامتيازا خول له خلافة الأرض التي جعلها الله له دون الملائكة ؟ (راجع سورة البقرة/٣٠-٣٤)

(١٣٤) الأصول والفروع : ١ / ٢٦٠ -٢٦١ ، الفصل : ٥ / ٢٣

أنه أفضل من الملائكة لما رغب في الانتقال من حال إلى حال أدنى[١٣٥]، فصح أنه عليه السلام إنما طلب العلو لا الإنحطاط[١٣٦].

إن الملائكة لم يعرضهم الله تعالى لشيء من الفتن ، وعصمهم من الطبائع الناقصة إلى الفتور والكسل ، كالطعام ، والتغوط ، وشهوة الجماع ، والنوم ، ومن ثم فإن الملائكة ـ فيما يؤكد ابن حزم ـ أعلا حالا من كل خلق غيرهم ، فهم أفضل من الرسل ، لأن الملائكة لا يفترون من الطاعة ، ولا يسأمون منها ، ولا يعصون البتة في شيء أمروا به ، أما الرسل فلم يعصموا من الفتور والكسل ودواعيهما[١٣٧]. ويأتي بعد الملائكة الرسل والأنبياء ، ثم المؤمنون من الجن والإنس الذين لا يدخلون النار ، والحور العين اللاتي خلقن لأهل الجنة[١٣٨].

وعلى الرغم من الحملات العنيفة الكثيرة التي كان يشنها ابن حزم على المعتزلة، إلا أنه يوافقهم فيما ذهبوا إليه من أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، فإنهم صدقوا في هذا ـ على حد قول ابن حزم ـ إلا أنهم نقضوا هذا الأصل بأصلهم السخيف ـ يقصد قولهم ـ إن من دخل الجنة بعد التعرض للبلاء فهو أفضل ممن لم يتعرض له ، فنحن ـ على حد قولهم ـ أفضل من الملائكة ، مع أنهم قالوا : إن الملائكة أفضل من الأنبياء[١٣٩]، وهذا تناقض لا يقره الإمام الظاهري .

---

(١٣٥) وهل كان آدم على حق في رغبته هذه أم كان واهما ؟ ألم يكن عصيانه لله تعالى دليلا على أنه أخطأ في التقدير ؟

(١٣٦) الأصول والفروع : ١ / ٢٦٣

(١٣٧) أليس ثواب العمل يتزايد كلما شق ؟ أفليس أجر الشاب الذي يمتنع عن المنكر يفوق أجر الشيخ إذا عف ؟ ولئن صح هذا كانت منزلة الإنسان الذي قاوم شهواته وجاهد من أجل طاعة الله أفضل من الملك الذي يطيع الله دون مجاهدة أو تضحيات

(١٣٨) الفصل : ٣ / ١٢٤ ، ٥ / ٢٢

(١٣٩) الفصل : ٣ / ١٧٨

ولئن وافق ابن حزم المعتزلة فى تفضيل الملائكة على الأنبياء ، فإنه خالف فى ذلك جمهور السنة وعلماء الحديث ، فإنه " لم يقل أحد من أهل الحديث بتفضيل الملائكة على الأنبياء غير الحسين بن الفضل البجلى "[140].

(ب) هل للملائكة اختيار وقدرة ؟ يطرح ابن حزم أيضا هذا السؤال ، وهو بصدد كلامه عن الملائكة وأنهم أفضل الخلق على الاطلاق ، ويشير إلى الرأى القائل: إن الملائكة ليس فى قدرتهم فعل المعاصى ، لأن الله ﷻ قد أمرهم - فى غير موضع من كتابه الكريم - ولم ينههم ، ولا ينهى إلا من فى قدرته فعل ما نهى عنه مثل الإنسان .

ويبطل ابن حزم هذا المذهب ، ويبين أنه ليس فى العالم مأمور يتوجه إليه الأمر ، مخاطب عاقل ، إلا وقد نهى عن ترك هذا الأمر ، ذلك أن كل نهى - فى الدنيا - فهو أمر بترك الفعل المنهى عنه ، فكل مأمور به ، فهو منهى عن تركه ، وكل منهى عنه فهو مأمور بتركه ضرورة ، فلا يجوز الظن بأن الله يأمر طائفة من العباد ولا ينهاهم ، وينهى طائفة ولا يأمرهم .

وقد قال تعالى ﴿ ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها ﴾ (الرعد/١٥) فأخبر الله أن الملائكة يسجدون له ، ولكن من أى النوعين سجود الملائكة ؟ أطوع هو أم كره ؟ وهل هم قادرون على السجود الواقع منهم أم غير قادرين؟.

يستبعد ابن حزم القول إن الملائكة غير قادرين على السجود، وأن سجودهم كره، لأن هذا القول يتضمن الحاق الملائكة بالجمادات ، ويجعل سجودهم كانخراط المخبوط ، وسقوط المقعد على وجهه ، ويجعل تسبيحهم واستغفارهم لمن فى الأرض بمنزلة ما يتحرك به لسان الهاذى أو المضروب العنق ، وهذا خلاف نص القرآن ، ولا يقوله مسلم.

أما الاقرار بأن الملائكة قادرون على الطاعات التى يفعلونها ، وأنها تقع منهم طوعا ، فيستلزم اثبات القدرة على ترك السجود ، وتركه معصية ، إذن فهم قادرون على المعصية بالبرهان الضرورى.

---

[140] عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٩٥

ولا يكون قادرا على شيء إلا من كان قادرا على تركه ، وإلا فليس قادرا ، كما لا يسمى المقعد قادرا على المشي ولا قادرا على تركه ، ولا الأعمى قادرا على النظر ولا قادرا على تركه .

ويوجه الإمام الظاهرى لنفاة القدرة عن الملائكة هذا السؤال : هل الملائكة ناطقون مميزون أم غير ناطقين ولا مميزين ؟ فإن قالوا: غير ناطقين ولا مميزين ، كذبوا ربهم في إخباره أن الملائكة عالمون بقولهم ﴿ لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ (البقرة/٣٢) ، وبقوله تعالى ﴿ يعلمون ما تفعلون ﴾ (الانفطار/١٢) ، والعالم أبدا لا يكون إلا ناطقا مميزا ، والنطق والتمييز موجبان للاختيار ، وإذا صح للملائكة الاختيار ، فهم قادرون على غير ما يعملون .

لقد قال تعالى في الملائكة ﴿ لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . يسبحون الليل والنهار لا يفترون ﴾ (الأنبياء/١٩-٢٠) وقال فيهم ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (التحريم/٦) ، لقد نفى الله تعالى الاستكبار والعصيان عنهم: أثناء عليهم أم غير ثناء ؟ إن قالوا : إنه غير ثناء ، جعلوا كلام الله لا فائدة فيه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وإن قالوا : هو ثناء سئلوا: هل نفى الاستكبار والعصيان لأنهم منهيون عنه ، وهو محرم عليهم أم لم ينهوا عنه ، ولا حرم عليهم؟ فإن قالوا بل هو محرم عليهم ، صح أنهم منهيون عن المعاصي ، واختيارهم لتركها ليست صفة من لا يقدر عليها ، لأن من لا يقدر عليها ، محال أن ينهى . وإن قالوا: لم يحرم عليهم، فلا وجه إذن للثناء عليهم بتركها إذ لم ينهوا عنها . ولا يقدرون عليها ، وهذا محال.

وإن احتجوا على صحة مذهبهم ، فقالوا: إن كون الملائكة في الجنة دليل على أنهم لا يقدرون على المعاصي، إذ ليست دارا يكون فيها فساد. قيل لهم: هذا غلط . فقد كذب فيها إبليس ، كما أن المعصية إذا جازت في الدنيا ، جازت أيضا في الجنة[١٤١].

---

[١٤١] الأصول والفروع : ٢ / ٢٨١ - ٢٨٤

١١ - الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء:

يعلن ابن حزم في غير موضع أن الصحابة رضوان الله عليهم هم أفضل الناس بعد الأنبياء ، ولكنه يطرح مشكلة المفاضلة بين الصحابة فيما بينهم ، ويستعرض أبرز الآراء المختلفة في هذا الصدد .

فقد ذهب بعض أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة ، وجميع الشيعة إلى أن أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ على بن أبي طالب .

وذهبت الخوارج كلها ، وبعض[١٤٣] أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أن أفضل الصحابة بعد الرسول ﷺ أبو بكر وعمر .

وإلى جانب هذين الموقفين الشهيرين ، يشير ابن حزم إلى أن هناك من التابعين من جعل أفضل الصحابة جعفر بن أبي طالب ، أو عبد الله بن مسعود ، أو سعد بن معاذ أو غيرهم .

وأما الذى يقول به ابن حزم ، ويقطع على أنه الحق ، هو أن أفضل الناس بعد الأنبياء : نساء الرسول ﷺ ، ثم أبو بكر . ولكن على أى أساس اختار ابن حزم هذا الموقف ؟ وما معيار الأفضلية عنده ؟ لقد بدأ ابن حزم بتحليل مفهوم " الفضل "، أو ـ على حد قوله ـ تقسيم وجوه الفضل التى بها يستحق التفاضل ، فإذا استبان معنى الفضل ، فبالضرورة نعلم حينئذ أن من وجدت فيه هذه الصفة أكثر فهو أفضل .

ويقسم الإمام الظاهرى الفضل إلى قسمين لا ثالث لهما :

أ ـ فضل الاختصاص دون عمل:

وهذا يشترك فيه جميع المخلوقين من الملائكة والجن والإنس وجميع أنواع الحيوان والجماد ، كفضل الملائكة على سائر الخلق ، وكفضل الأنبياء على سائر الإنس والجن ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، ونحو ذلك .

ب ـ فضل المجازاة بالعمل:

وهذا لا يكون البتة إلا للحى الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط ، وهذا ـ وحده ـ هو الذى يهتم به ابن حزم فى مجال المفاضلة بين الصحابة ، فيفحص العوامل التى يتفاضل بها الإنسان المكلف العامل ، ويقدم سبعة معايير

---

[١٤٣] كذا ، ولعل الأصوب : معظم

لحساب الأفضلية ، أو لقياس الفضل بين الناس ، إذا ما كنا بصدد المقارنة بين شخصين أو أكثر ، ابتغاء انتقاء الأفضل . يقول ابن حزم : إن العامل يفضل العامل ، في عمله ، بسبعة أوجه[١٤٣] ، لا ثامن لها ، وهي: المائية ، والكمية ، والكيفية ، والكم، والزمان ، والمكان ، والاضافة.

(١) المـــائيـــة:

وهي عين الفعل ذاته ، أي إذا أثبتت المقارنة بين شخصين ، أن ذات (جوهر) عمل أحدهما من الفروض ، أفضل من ذات عمل الآخر ، أو تكون الفروض من أعمال أحدهما موافاة كلها . ويكون الآخر ممن يضيع بعض فروضه.

(٢) الكميـــة:

أن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله ، لا يمزج به شيئا البتة ، ويكون الآخر يساويه في جميع عمله ، إلا أنه ربما يمزج بعمله شيئا من حب البر في الدنيا ، أو يستدفع بذلك العمل الأذى عن نفسه . وربما يمزج عمله بشيء من الرياء . أي ان هذا المعيار . عند ابن حزم . يقوم على النظر في طبيعة القصد من العمل ، فإذا كان خلوا من الغايات الدنيوية ، واستهدف به صاحبه وجه الله وحده ، كان أفضل الأعمال . ولعل ابن حزم لو أطلق على هذا المعيار اسم " الغائية " بدلا من " الكمية " لكان أكثر تعبيرا عما يعينه أو يرمي إليه ، فضلا عما يؤدي إليه لفظ الكمية الذي استخدمه ابن حزم من خلط بين هذا المعيار ، وبين المعيار الرابع ، الذي سيأتي ذكره بعد قليل ، وهو " الكم " .

(٣) الكيفيـــة:

أن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه ورتبه ، لا منتقصا ، ولا متزايدا ، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل ، وإن لم يعطل منه شيئا ، أي أن أساس المفاضلة هنا هو مدى اتقان العمل أو أحسانه . أو أن يكون أحدهما يصفي عمله من الكبائر ، بينما الآخر ربما أتى ببعض الكبائر . وهكذا يقوم هذا المعيار الثالث عند ابن حزم ، على مدى نقاء العمل ، وخلوه من الشوائب ، وصفائه من مظاهر النقص والقصور .

---

[١٤٣] يلاحظ أن ابن حزم استعار هذه الأوجه السبعة من المقولات العشر لدى أرسطوطاليس

(٤) الكـــم:

قد يستوى الشخصان المقارن بينهما، من حيث أداء الفرائض، فكل منهما يؤديها على أكمل وجه، ولا يفسدها، أو ينتقص منها بشيء من الكبائر، عندئذ تقوم المفاضلة بينهما على أساس النوافل، فإذا كان أحدهما أكثر نوافل، فإنه الأفضل بكثرة نوافله.

(٥) الــزمـــان:

تتفاضل الأزمان، فتتفاضل تبعا لها الأعمال، فمن عمل خيرا فى صدر الإسلام، أو فى عام المجاعة، أو فى وقت نازلة بالمسلمين، أفضل ممن عمل بعد قوة الإسلام، أو فى زمن الرخاء والأمن. والكلمة الطيبة فى أول الإسلام، والتمرة، والصبر، وركعة فى ذلك الوقت، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها، وبذل الأهوال الجسام بعد ذلك، ولا يقتصر الأمر على صدر الإسلام أو زمن الصحابة وحده، بل يعد ابن حزم هذا المعيار الزمنى قاعدة عامة كسائر المعايير، فيذكر أن القليل من الجهاد أو الصدقة فى أزمان الشدائد، أفضل من كثيرهما فى أوقات القوة والسعة، وكذلك صدقة المرء بدرهم فى زمان فقره وصحته، وهو يرجو الحياة، أفضل من الكبير السن حين يتصدق فى عرض غناه، أو فى وصيته بعد موته.

(٦) المكـــان:

للمكان أيضا دور أساسى فى تفاضل أعمال الناس، فالصلاة فى المسجد الحرام أو فى مسجد المدينة المنورة أفضل من ألف صلاة فيما عداها، والصيام فى بلد العدو أفضل من الصيام فى ديار المسلمين، وهكذا يفضل من عمل فى المكان الفاضل غيره ممن عمل فى غير ذلك المكان، وإن تساوى العملان.

(٧) الاضـــافـة:

فركعة من نبى، أو ركعة مع نبى، أو صدقة من نبى أو صدقة معه، أو سائر أعمال البر من النبى أو معه، أفضل من كثير الأعمال بعده، لقوله تعالى ﴿ لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ﴾ (الحديد/١٠)، وإخباره ﷺ أن أحدنا لو أنفق مثل أحد ذهبا، ما بلغ نصف مد من أحد من الصحابة ﷺ، ذلك أن عمل الصحابى مهما قل عمره، يفضل عمل غيره ولو عاش إلى ما بعد التسعين[١٤٤].

---

[١٤٤] الفصل : ٤ /١١١ - ١١٥

وبعد أن يفرغ ابن حزم من ذكر هذه المعايير أو الوجوه السبعة للتفاضل بالأعمال التي لا يفضل ذو عمل فيما سواها ، يخلص إلى أن نتائج هذه الوجوه أو ثمارها ما يلي :

أولا : ايجاب الله تعالى تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول .

ثانيا : ايجاب الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لبطل معنى الفضل ، ولكان لفظا لا حقيقة له ، ولا معنى تحته .

ثالثا : كل فاضل فقد أمرنا بتعظيمه ، والتعظيم الواجب له ، هو مودة في الله ، ومحبة فيه ، وولاية له .

ثم ينتقل ابن حزم من مرحلة التنظير ، أعنى من مرحلة رسم الإطار النظرى للمفاضلة ، حيث وضع المعايير السبعة السابقة ، وحدد النتائج اللازمة عنها ، ينتقل من المرحلة النظرية إلى مرحلة التطبيق ، مرحلة البحث عما إذا كان ممكنا أن يقاس الفضل بين الناس بالمقياس السباعى السابق ، بحيث نحصل به على نتيجة دقيقة محددة تبين لنا من أفضل الناس على الاطلاق بعد الأنبياء ؟

والواقع أن مقياس ابن حزم ذا الوجوه السبعة يكاد ينطق باستحالة تطبيقه ، وتعذر استخدامه في عملية التقويم البشرى والمفاضلة بين الناس ، إذ يتعذر على من يروم استعمال هذا المقياس - مهما بلغ من العلم - أن يتأكد إذا كان الشخص الذى يقيس ما لديه من فضل ، يقوم بأداء الفروض كلها أم يضيع بعضها أم يزيد عليها بالنوافل ؟ وكيف يتسنى لبشر - كائنا من كان - أن يحكم على بشر مثله إن كان سلوكه يستهدف وجه الله أو يبتغى عرضا من أعراض الدنيا أو يشوب عمله شيء من الرياء ؟ وكيف فات الإمام الظاهرى أن المعرفة الإنسانية ينبغى ألا تتجاوز عالم الظواهر ؟ ألا ترى أن ابن حزم ههنا قد خالف منهجه الظاهرى ، وقال بما سيقول به أنصار منهج التحليل النفسى في عصرنا وأمثالهم ممن يدعون أن لديهم من الأساليب ما يتيح لهم الكشف عما يرمى إليه الناس من غايات في أعمالهم ، وما يكنونه من دوافع في أعماقهم ؟ فسبحان من يعلم خائنة الأعين ، وما تخفى الصدور .

ومن ناحية أخرى يتعذر تطبيق مقياس ابن حزم بحزم ، والتوصل به إلى نتائج يقينية إذا ما أخذنا في الاعتبار أمرين : أولهما أن هذا المقياس لا يقوم على عامل واحد فقط بحيث يمكن أن تجرى عليه وحده المقارنة بين الناس ، وإنما يحتوى على عوامل شتى ، واعتبارات متعددة ، ومن ثم يصعب تطبيقه والأمر الآخر

يكمن في طبيعة أفراد الجنس البشري أنفسهم ، فقد تتوفر بعض أوجه الفضل في شخص ما ، ولكنه يفتقر إلى بعضها الآخر ، وما هو مفقود لديه قد يتوفر في غيره ، لا سيما وأن أحدا من الناس ـ حاشا الأنبياء وحدهم ـ غير معصوم عن الخطأ أو النقص فيما يعتقد أهل السنة بما فيهم ابن حزم الذى يباهي بانتسابه إليهم.

وقد أدرك ابن حزم نفسه صعوبة مسألة الحكم بالأفضلية المطلقة ، وتعتقدها الشديد ، فذهب إلى أن تأخر بعض الصحابة عن بعضهم في الأماكن[١٤٥] موجود ، وإن كان ذلك المتأخر في بعض الأماكن متقدما في مكان آخر ، فقد علمنا أن بلالا عذب في الله ما لم يعذب علي ، وأن عليا قاتل ما لم يقاتل بلال ، وأن عثمان أنفق ما لم ينفق بلال ولا علي ، فيكون المفضول منهم في الجملة متقدما للذي فضله في بعض فضائله[١٤٦]. وهكذا كان العالي من الصحابة في أكثر منازله يتسفل أيضا في بعضها عن صاحب (صحابي) آخر قد علاه في منازل أخر على قدر تفاضلهم في أعمالهم ، فقد يجوز أن يفضل أبا بكر غيره من الصحابة في بعض الوجوه[١٤٧]، لا في جميع الوجوه ، ولقد صح أن أبا بكر خطب الناس ، حين ولي بعد وفاة الرسول فقال: " أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم " فأعلن بحضرة جميع الصحابة أنه ليس بخيرهم ، ولم ينكر هذا منهم أحد ، فدل على متابعتهم له ، ويستبعد ابن حزم الظن بأن أبا بكر قال هذا تواضعا وليس على الحقيقة ، لأن الصديق ـ الذى سماه الرسول ﷺ بهذا الاسم ـ لا يجوز أن يكذب ، وحاشا له من ذلك[١٤٨].

وكان الأحرى بالإمام الظاهري بعد هذا أن يعلن تعذر بلوغ العقل البشري إلى معرفة " الأفضل " ، ومن ثم ينبغي تفويض الأمر في هذه المسألة إلى من لا يعزب عن علمه شيء ، العليم بذات الصدور ، القادر وحده على تقدير منازل عباده ، وتفضيل بعضهم على بعض . ولو كان ابن حزم قد فوض أمر التفضيل إلى الله تعالى ، لكان منطقيا مع ظاهريته ، متسقا مع منهجه ، ولكنه لم يستطع أن يقاوم رغبته في الرد

---

[١٤٥] الأماكن أو الأمكنة : جمع مكان ، والمراد هنا المكانة أي المنزلة الرفيعة.

[١٤٦] الفصل : ٤ / ١٢٦

[١٤٧] السابق : ٤ / ١٢٧

[١٤٨] السابق : ٤ / ١٣٣ - ١٣٤

على الشيعة الذين نجحوا في استدراج كثير من متكلمة الفرق المختلفة إلى الخوض في بحث مسألة المفاضلة بين الصحابة.

فأعلن ابن حزم - بطريقة قاطعة - أنه بيقين ندري أنه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس في الدنيا - بإيجاب الله تعالى ذلك علينا - بعد التعظيم الواجب علينا لنساء النبي ، بقوله تعالى ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم ﴾ (الأحزاب/٦) ، فأوجب الله لهن حكم الأمومة على كل مسلم ، وهذا سوى حق اعظامهن بالصحبة مع الرسول ﷺ ، فهن أعلى درجة في الصحبة من جميع الصحابة، إذ فضلن سائر الصحابة بحق زائد ، وهو حق الأمومة ، كما أنهن أفضل من حيث العمل من الصلاة والصدقة والصيام والحج وحضور الجهاد والصدقة، على الرغم من ضيق عيشهن، وعلى الجملة فقد حصل لهن أفضل الأعمال في جميع الوجوه السبعة التي سبق ذكرها.

لقد كان الرسول ﷺ يحب عائشة أكثر من محبته لجميع الناس ، وقد فضلها الرسول على أبيها وعلى عمر وعلى علي وفاطمة تفضيلا ظاهرا بلا شك[١٤٩] . ومما يدل على فضل نساء النبي على بناته قوله تعالى ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ﴾ (الأحزاب/٣٢) ، فصح أن نساءه أفضل النساء جملة ، حاشا اللواتي خصهن الله تعالى بالنبوة كأم اسحق وأم موسى وأم عيسى، على نحو ما رأينا في مسألة نبوة النساء .

ويستبعد ابن حزم أن يكون تفضيل الرسول ﷺ لنسائه وبخاصة السيدة عائشة، أساسه العاطفة وحدها ، إذ أنه نص على أن تنكح المرأة لأربع ، فذكر الحسب والمال والجمال والدين ، ثم قال : " فاظفر بذات الدين تربت يداك "، فمن المحال الممتنع أن يكون قد حض على نكاح النساء واختيارهن للدين فقط، وأن يكون هو قد خالف ذلك ، فأحب عائشة لغير الدين . فلا يحل لمسلم أن يظن في ذلك شيئا غير الفضل عند الله تعالى في الدين ، إذ أن وصف الرجل امرأته[١٥٠]

---

[١٤٩] السابق : ٤ / ١١٦ - ١١٩

[١٥٠] يشير ابن حزم إلى رجل من أهل زمانه يقال له المهلب بن أبي صفرة التميمي، كان يزعم أن ما ورد من أحاديث للرسول في مدح عائشة، إنما كان بسبب جمالها، ويعد ابن حزم هذا القول من المعاني القبيحة المردودة (راجع الفصل: ٤ / ١٢٥)

للرجال لا يرضى به إلا خسيس نذل ساقط ، ولا يحل لمن له أدنى مسكة من عقل أن يمر هذا بباله عن فاضل من الناس ، فكيف عن المقدس المطهر البائن فضله على جميع الناس ﷺ ؟[151].

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد يعترض عليه معترض ، بحجة أن النساء أقل فضلا من الرجال ، ولكن الإمام الظاهري يدحض هذا الاعتراض ، فينصر المرأة ، وينصفها ، ويستنكر تماما أن تكون الذكورة أحد معايير الأفضلية ، ويفند دعاوى من يغمض المرأة حقها على النحو الآتي :

أولا : قد يحتج من يخالف ابن حزم الرأى فى مكانة المرأة ، بقوله تعالى ﴿ وليس الذكر كالأنثى ﴾ (آل عمران/٣٦) ، فيقال له : فأنت إذن عند نفسك أفضل من مريم وعائشة وفاطمة ، لأنك ذكر ، وهؤلاء إناث ؟ فإن قال : هذا حق ، فقد كفر. ويبين ابن حزم أن الآية على ظاهرها تعنى أن الذكر ليس كالأنثى ، لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى ، والأنثى أيضا ليست كالذكر ، لأن هذه أنثى وهذا ذكر ، وليس هذا من الفضل فى شىء البتة ، كقولنا : الحمرة غير الخضرة ، والخضرة ليست كالحمرة ، فليس هذا من باب الفضل .

ثانيا : فإن اعتراض معترض بقول الله تعالى ﴿ وللرجال عليهن درجة ﴾ (البقرة/٢٢٨)، قيل له : إنما هذا فى حقوق الأزواج على الزوجات ، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها[152] ، لزمه أن يكون كل يهودى وكل مجوسى وكل فاسق من الرجال أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم اسحق ، ومن نساء النبى وبناته وهذا كفر ممن قاله.

ثالثا : فإن اعترض معترض فقال : إن الذين أمرنا بطاعتهم من خلفاء الصحابة أفضل من نساء النبى ، لقوله تعالى﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ (النساء/٥٩) ، فالجواب أن هذا خطأ من جهات :

(١) إن نساء النبى من جملة أولى الأمر منا الذين أمرنا بطاعتهم فيما بلغن إلينا عن النبى ﷺ كالأئمة من الصحابة سواء ولا فرق .

---

[151] الفصل : ٤ / ١٢٤ - ١٢٥

[152] مما يلفت النظر أن ابن حزم الظاهرى ، يرفض هـهنا حمل الآية على ظاهرها.

(٢) إن الخلافة ليست من قبل فضل الواحد في دينه فقط وجبت لمن وجبت له[١٥٣]، وكذلك الإمارة قد تجوز لمن غيره أفضل ، وقد كان عمر ﷺ مأمورا بطاعة عمرو بن العاص ، إذ أمره رسول الله ﷺ في غزوة ذات السلاسل ، فبطل أن تكون الطاعة إنما تجب للأفضل ، وقد أمر الرسول ﷺ عمرو بن العاص وخالد بن الوليد، ولم يؤمر أبا ذر وهو أفضل منهما.

(٣) إنما وجبت طاعة الخلفاء من الصحابة في أوامرهم مذ ولوا ، لا قبل ذلك ، ولا خلاف في أن الولاية لم تزدهم فضلا على ما كانوا عليه ، وإنما زادهم فضلا عدلهم في الولاية ، لا الولاية نفسها ، وعدلهم داخل في جملة أعمالهم التي يستحقون الفضل بها .

رابعا : فإن شغب مشغب بقول الرسول ﷺ " ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من احداكن " . قلنا : إن حملت هذا الحديث على ظاهره، فيلزمك أن تقول : إنك أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسى وعائشة وفاطمة ، وهذا القول لا يقول به إلا كافر ، فإن من الرجال من هو أنقص دينا وعقلا من كثير من النساء ، فإن سأل سائل عن معنى هذا الحديث ، قيل له : قد بين الرسول وجه ذلك النقص ، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل[١٥٤]، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم وليس هذا بموجب نقصان الفضل ، ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط ، إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا في غير الوجوه التي ذكرها النبي أي الشهادة والحيض فقط ، وليس ذلك مما ينقص الفضل ، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليا لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم ،

---

[١٥٣] صاغ الزيدية هذا المعنى في أحد مبادئهم السياسية الهامة ، وهو جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، ويوافقهم ابن حزم في ذلك (الفصل:٤/١٦٣)

[١٥٤] لأن المرأة ــ في مجال العقود والمعاملات ــ معرضة للنسيان أكثر من الرجل ، كما أنها تفوق الرجل في العاطفة ، فالأمومة تقتضي أن تزيد العاطفة على العقل

ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر حكم بشهادتهم ، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين ، وكذلك القول في شهادة النساء[155].

ويستنكر ابن تيمية ما قاله ابن حزم في نساء النبي ، وأنهن أفضل من العشرة المشهود لهم بالجنة ، ومن سائر الصحابة ، ويقول الشيخ السلفي: "وبالجملة، فهذا قول شاذ، لم يسبق إليه أحد من السلف ، وأبو محمد (ابن حزم) مع كثرة علمه وتبحره ، وما يأتي به من الفوائد العظيمة ، له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه ، كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفائقة[156].

فإذا تجاوزنا نساء النبي اللاتي هن أفضل الناس بعد الأنبياء فيما يعلن ابن حزم ، فمن يأتي بعدهن في الفضل من الصحابة ؟ يذهب ابن حزم إلى اثبات فضل أبي بكر على جميع الصحابة بعد نساء النبي ﷺ وذلك من خلال مقارنة بين فضائل أبي بكر وبين فضائل علي بن أبي طالب ، وقد استهدف بهذه المقارنة بين الصحابيين الجليلين الرد على ما يدعيه الشيعة من أن عليا أفضل الناس بعد النبي.[157]

* * *

---

(155) الفصل : ٤ / ١٣٠ - ١٣٢

(156) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ط . الرياض ، ١٣٨١ : ٤ / ٣٩٦

(157) الفصل : ٤ / ١٣٥ - ١٤٧

المبحث الثالث

الإمامة

١ - وجوب الإمامة:

لابن حزم كتاب مفقود[١٥٨] فى السياسة، قال فيه " لما كانت الخلافة من الله على منهاج رسوله، واقامة شعائر دينه، احتاج الناس إلى من يقوم فيهم مقام نبيهم لتأتلف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته الأقوال المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة، لأن فى طباع البشر من حب المغالبة والقهر ما لا ينفكون عنه، إلا بمانع قوى، ورادع كفى"[١٥٩].

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج. حاشا النجدات من الخوارج. على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيها أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة، وقد وردت الأدلة النقلية بايجاب الإمام، من ذلك قوله تعالى ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ (النساء/٥٩) مع أحاديث كثيرة صحاح فى ايجاب الإمامة وطاعة الأئمة.

وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته (إلى جانب الأدلة النقلية) أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها، ومنع الظلم، وانصاف المظلوم، وأخذ القصاص وما

---

(١٥٨) جمع فقرات منه، من مصادر شتى، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى فى كتابه : نوادر الإمام ابن حزم، ٢ جـ

(١٥٩) كتاب الشهب اللامعة فى السياسة الملوكية، والسير السلطانية، لأبى القاسم عبد الله بن يوسف البخارى المالقى المعروف بابن رضوان، ومنه عدة نسخ خطية بالخزانة العامة بالرباط، نقلا عن أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى: نوادر الإمام ابن حزم :١/١٨٥

شابه ذلك ، إنما يستلزم وجود الإمام . فمن المشاهد في البلاد التي لا رئيس لها[١٦٠]، أنه لا يقام هناك حكم حق ، ولا حد ، حتى قد ذهب الدين في أكثرها.

فلا تصح اقامة الدين إلا بالاسناد إلى رئيس واحد إذ أن الأمر لا يتم إن كان الاسناد إلى أكثر من واحد ، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة ، قوى النفوذ .

وقد أجاز كون إمامين في وقت واحد محمد بن كرام (ت.سنة ٢٥٥هـ) وأصحابه[١٦١]، وقد احتجوا بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير[١٦٢].

٢ – وظائف الإمام:

يخصص ابن حزم في كتابه في السياسة المفقود فصلا " فيما يلزم الإمام من أمور الأمة، وهي عشرة أشياء"، أي يحدد ابن حزم عشرة مهام يجب على الحاكم أن يقوم بها ، وهي :

١ – حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة، وإن نجم مبتدع فيه ، أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسا من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل.

٢ – تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ، ولا يستضعف مظلوم.

٣ – الحماية والذب عن الحريم ، ليتصرف الناس في المعايش ، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

---

[١٦٠] لم يذكر لنا ابن حزم أمثلة للبلاد التي لا رئيس لها ، وأغلب الظن أنه لم يشهد بلدا يخلو من رئيس في عصره ، ولعله يقصد ضعف الحكام ، وكانت بلاده تعاني في زمانه من فساد ملوك الطوائف

[١٦١] راجع دكتورة سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين ــ مذهب الكرامية . (رسالة للماجستير) طبع شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، ١٩٧١

[١٦٢] الفصل : ٤ / ٨٧ – ٨٨

٤ – إقامة الحدود ، لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ الأمة عن اتلاف واستهلاك.
٥ – تحصين الثغور بالعدة المانعة ، والقوة الدافعة ، حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.
٦ – جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم ، أو يدخل في ذمة ، ليقام بحق الله تعالى في اظهاره على الدين كله .
٧ – جباية الفيء والصدقات، على ما أوجبه الشرع، نصا واجتهادا.
٨ – تقدير العطاء، وما يستحق من بيت المال ، من غير سرف ، ولا تقصير ، ودفعه في وقته ، لا تقديم ولا تأخير .
٩ – استكفاء الأمناء ، وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، ويكل إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة ، والأموال بالأمناء محوطة .
١٠ – أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة[١٦٣].

٣ – سلوك الإمام وسياسته:

كيف يتسنى للإمام القيام بهذه الوظائف المناطة به ؟ وكيف يمكنه أن يمارس أعماله ويؤديها أفضل أداء ؟ وما الخصال التى ينبغي أن يتحلى بها في تعامله مع أمته وأهل بيته ؟ يتطرق ابن حزم بشيء من التفصيل لسلوكيات الحاكم في الكتاب المفقود في السياسة .

فيبين أن الحاكم ينبغي أن يكون على صلة مباشرة بالمحكومين، وأن يخصص يوما واحدا في الأسبوع لذلك ، فيقول " يجب على الإمام أن يجعل يوما في الجمعة ، يركب فيه ، فتراه العامة كلها ، ولا يمنع منه مشتك كائنا من كان ، ويجعل سائر أيامه للنظر في الأمور ".

ولابد للحاكم أن ينظم وقته ، ولا يسرف على نفسه ، فيقوم بالنظر في أمور الدولة " من صلاة الصبح إلى ثلاث ساعات النهار ، ومن صلاة العصر إلى اسفار الشمس ، ويجعل وسط نهاره لراحة جسمه، والنظر في ماله وأهله".

---

(١٦٣) الفصل الرابع من الباب الأول من الشهب اللامعة لابن رضوان ، نقلا عن نوادر الإمام ابن حزم: ١ / ١٨٦ – ١٨٧

وحرص الحاكم على وقته الثمين يقتضي أن " يمنع أهل الفضول من الوصول إليه ، وملازمة داره ومجلسه ، وليغلق الباب دون ذلك جملة ، فلا يطمع أحد في الوصول إليه لغير معنى " .

ولجلساء الحاكم أهمية كبيرة ، فيقترح ابن حزم أن " يجعل الإمام عشي نهاره إلي الاصفرار للجلساء ، ويختارهم من أهل العلم ، والفضل ، والعقل ، وحسن التدبير ، يخوض معهم في الفقه ، وفي سائر العلوم الشرعية ، وفي مذاكرة السياسة ، وأخبار الناس من الماضين ، فقد كان رسول الله يجلس مع أصحابه ، ويذاكرهم، ويشاورهم ، ويعلمهم ، وكذلك كان الخلفاء بعده".

فأما عن حق الأسرة ، فإنه " ينبغي للملك أن يفرغ نفسه في ليلة لعياله ونسائه وولده ، ويعدل في القسم بين نسائه " .

وينبغي للحاكم أن يحرص على انتقاء أفضل المستشارين والأصحاب من ذوي التخصصات المختلفة ، فعليه أن " يتخذ من وجوه الكتاب ، ووجوه الأطباء، والعلماء ، والقضاة ، والأمراء ، قوما ذوي أراء سديدة وكتمان للسر ، فيجعلهم وزراءه الذين يحضرون مجلسه ، ويلازمونه في التدبير لجميع ما قلده الله تعالى من أمور عباده " .

وعلى الحاكم أن يلجأ إلى هؤلاء المستشارين في تدبير شئون الدولة ، وبخاصة في المحن والأخطار ، فإنه " إذا نزلت بالملك معضلة ليس عنده فيها يقين ، شاور من أصحابه ، وولاة حدوده ، من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور في الحروب أهل الحرب وسياستها ، ويسأل عن كل علم أربابه ، ولا يتكل على رأي أحد" ، أي لا يركن إلى رأي واحد دون سواه ، ويقتصر عليه وحده ، وإنما عليه أن يراعي وجهات النظر المختلفة ، كما أنه ينبغي أن يحرص على السرية قبل اتخاذ قراراته النهائية ، " ولا يطلعهم على ما يختار من رأيهم ، فإذا انقضى ما عندهم ، أنفذ ما رآه مما سمع منهم أو من رأي نفسه إن رآه صلاحا " ، أي أن الشورى هامة . في نظر ابن حزم . ولكنها غير ملزمة للحاكم .

ويحمل ابن حزم الحاكم مسئولية التنمية الاقتصادية . يقول : " يأخذ الناس السلطان بالعمارة ، وكثرة الغراس ، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات ، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره ، ويعينه على ذلك ، فبذلك ترخص الأسعار ، ويعيش الناس والحيوان ، ويعظم الأجر . ويكثر الأغنياء . ويكثر ما تجب فيه الزكاة "

وينبغي على الحاكم أن يشجع حركة التوسع العمراني ، دون الاسراف في مظاهر الترف . يقول ابن حزم : " ولا يمنع الإمام من البنيان الواسع ، وأن يبلغ به غاية الاتقان والقوة ، ولكن يمنع من التزويق والتزخريف، وما أشبه ذلك".

وينبغي للإمام أن يهتم بالشئون الدينية ، فيولي الصلاة في المسجد رجلا قارئا للقرآن ، حافظا له ، عالما باحكام الفقه ، فاضلا ، خطيبا فصيحا ، يتولى إمامة الصلوات المفروضات ، وصلوات الجمعة والعيدين والكسوف والاستسقاء وما شابه ذلك ، وأن يكون منزله بقرب الجامع ، كما كان مسجد رسول الله ، وأن يخصص للمسجد مؤذنين أو ثلاثة ، تتوفر فيهم شروط معينة ، يبينها ابن حزم ، وكذلك لابد من خدمة يقومون بكنس المسجد وتنظيفه ، الخ .

وأما البريد فيلزم الإمام أن يرتب لها قوما من فرسان الجند ، ويقدم عليهم رجلا منهم موثوقا من أهل السياسة ، والدلالة في الطرق ، والتبصير بالقبائل . وتكون لرجال البريد علامة يعرفون بها ، لا يشركهم فيها غيرهم ، ويتولون مهمة الاتصالات بين الحاكم وبين الأمراء وسائر الولاة ، وعلى الإمام أن يستخبرهم عن أحوال الطرق ، وأحوال الناس فيها .

وعلى الحاكم أن ينظم عملية جمع الصدقات ، وأن لا يكون من يتولى ذلك إلا عالما بأحكام الصدقات ومقاديرها ونصابها ، وصفات ما يؤخذ منها ، وممن تؤخذ ، وكيف تؤخذ ، حليما ، غير عانف ، متيقظا ، وكذلك على الحاكم أن ينظم عملية جمع خراج الأرض .

ويلزم الإمام أن يتخير الولاة والأمراء والعمال للأعمال المختلفة[١٦٤]، من المسلمين وأهل الدين ، إذ لا يمكنه المباشرة لكل أمور المسلمين ، ولئلا يشتغل عن تدبير الأمور العظيمة التي اختصه الله لها ، فإن رأى الإمام أن يفرق الأعمال في كل بلد ، وعلى عدد رجال فحسن ، كما بعث رسول الله ﷺ عليا قاضيا لليمن وقابضا للأخماس ، وبعث خالدا إليها متوليا للحرب ، وبعث معاذا وأبا موسى الأشعري إليها معلمين للقرآن وأحكام الدين ، وقبض الصدقات ، وولى أعمالها جماعة غير هؤلاء .

وإن رأى أن يجمعها أو بعضها لواحد في بلد واحد فحسن ، كما جمع النبيﷺ عمان كله لعمرو ابن العاص .

ويلزم الإمام أن يرزق أمراء النواحي رزقا واسعا ، يقوم بهم وبمؤنتهم على السعة التي لا يشرهون معها إلى مال أحد من أهل عملهم ، ويرزق من لهم من الأعوان والفرسان والرجال .

---

[١٦٤] ابن حزم : كتاب السياسة . نصوص نقلها ابن رضوان في كتابه الشهب اللامعة ، ونقلنا بعضها بدورنا من كتاب أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري : نوادر ابن حزم : ١ / ١٨٧ - ١٩٤

ويلـزم الإمـام الأكبر أهـل كـل جهـة من جـهات بلـده ، أن يفـد عليـه مـن خيارهم وعلمائهم ووجوه قومهم ، ليستخبرهم عـن حـال الأمير والنـاس ، فإذا وفـدوا عليـه ، انفـرد بهم : واحـداً بعد واحـد ، حتـى يقف علـى الحـق مـن البـاطل فـى أمـر النـاس، وأمور ولاته ، وجميع أحوال عماله .

ويحذر ابن حزم من خطورة بقاء أمراء الأقاليم فترات طويلة فـى مناصبهم ، فيقول : " والذى نختاره للإمام - على كل حال - أن لا يطول مدة أمير البلد . لا سـيما البعيد عنـه ، أو الثغـور التـى فيها القلاع المنيعة والجنـد الكثير ، أو التـى فيها المـال الكثير ، بل يعجل عزل كل أمير يوليه شيئا مـن ذلك ، وإن كـان عـدلا فـاضل السيرة ، فيوليه الإمام بلدا آخر من بلاده ، ليعم بعدله وحسن سيرته ما أمكنه من بلاد رعيته " .

وينصـح ابـن حـزم الحـاكم بـأن يكـون حازمـا ، وأن يتسم بـالشدة إذا دعـت الضرورة إلـى ذلـك ، فيقترح أن " لا يفتـح الإمـام بـاب التشكـى بالقضـاة ، لا سيما مـن طالبى الترؤس من أهل البلدان ، فإن شكـوا ، كلفوا تبيين ما شكـوا به فإن فعلـوا عـزل عنهم وبكت ، وإن ظهر تحاملهم عليه ، عوقبـوا بالسجن والاهمـال واسكـانهم فـى غيـر بلادهم ، حتى يتوبوا عن طلب الفضول ، ويقبلوا على شأنهم".

وفيما يتعلق بالشئون المالية فإنه " ينبغـى للإمـام أن يتخـذ خازنـا ثقة عفيفـا ، دينـا ، ضابطـا ، يختزن كل ما يـرد علـى الإمـام مـن الأموال ، ولا يخـرج منهـا شيئـا إلا عن علم الإمام أو بكتبـه ، ويكـون لـه نظـار وحـراس يحرسـون الأمـوال ، لئلا تضيـع أو تسرق ، حتى توضع موضعها ويجب على الخـازن تصنيف الأمـوال وترتيبها ، والكتـب عليها ، وعلى أنواعها ، والوجوه التى قبضت منها ، مفصلا كل ذلك".

ويوصى ابن حزم بالحذر الشديـد فـى تـداول الأسـلحة ، فينبغـى أن " يتخـذ الإمام خازنا للسلاح ، فمن أعطاه الإمام شيئا من ذلك ، أثبت ذكره ، وتاريخـه بـاليوم والشهر والعام ، وإن أعطـاه عاريـة ، كتب عليه اسـم الـذى استعاره ، وأخـذ بـرد مـا لم يثبت أنه ضاع ، فإن اتهم بخيانة ، لم يعطه الإمام شيئا بعدها".

ويعهد الإمام إلى من قلـده ولايـة مـن الولايـات أن يكـون لهـم سجـن للدعـار ومن تخاف غائلته ، وسجن آخر غير ذلك للمحبوسين فى الديون والآداب وأشباهها ، وسجن للنساء مفرد بواباته ، ولو جعل للمحبوسـات فـى الديـون والآداب سجـن علـى حـده مـن سجـن المحبوسات فـى التهم القبيحة لكـان حسنـا ، ويجعل الإمـام لأهـل السجن إماما يصلى بهم الجمعة والفرائض.

٤ - الشروط الواجب توافرها في الإمام:

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء في الإمامة ، وكيف تكون ؟ وما الطريقة التي يتم بموجبها اقامة الإمام ؟ وكيف تسند له الإمامة ؟ .

فذهب الخوارج كلها ، وجمهور المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة ، قرشيا كان أو عربيا أو ابن عبد .

وقال ضرار بن عمرو(١٦٥) : إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة(١٦٦) ، ولا يوافق ابن حزم على تقديم الحبشي على القرشي ، بل يرجح كفة القرشي ، أو بقول أدق يشترط في الإمام أن يكون قرشيا(١٦٧) .

وقال قوم(١٦٨) : لا تصلح الإمامة إلا باجماع فضلاء الأمة حيث كانوا ، ويبطل ابن حزم هذا الرأي ، لأنه تكليف ما لا يطاق ، إذ ليس في الوسع التعرف على اجماع فضلاء العالم الإسلامي المترامي الأطراف .

وقال آخرون : لا تتم الإمامة بأقل من خمسة رجال عدول ، على شورى عمر ، وبهذا يقول الجبائي ، ويبطل ابن حزم هذا الرأي أيضا ، إذ لا دليل عليه من الكتاب أو السنة .

ولا تصح الإمامة عند ابن حزم بطريقة واحدة بعينها ، وإنما يتسم رأي ابن حزم بالمرونة ، إذ تصح الإمامة عنده بطرق شتى:

١ - فتصح الإمامة بأن يعهد الإمام العدل إلى رجل من المسلمين قد رآه أهلا لها ، كما فعل الرسول ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر بن الخطاب رضي الله عنهما(١٦٩) ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر ابن عبد العزيز ، يقول ابن حزم: "وهذا هو الوجه الذي نختاره ، ونكره غيره ، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف

---

(١٦٥) الفصل : ٤ / ٨٧ - ٨٨

(١٦٦) الفصل : ٤ / ١١١ ، الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١

(١٦٧) لم يحددهم ابن حزم

(١٦٨) سنعرض بعد قليل لبيان ابن حزم أن خلافة أبي بكر كانت بالنص

(١٦٩) الفصل : ٤ / ١٦٩

والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى"[١٧٠]. وهكذا يعد ابن حزم عقد الإمامة على هذا النحو أفضل الطرق وأصحها.

٢ - وتصح الإمامة أيضا بأن " يوصي الإمام إلى رجال ثقات، فيوصيهم بانتخاب من يرونه أهلا للإمامة، فيلزم الناس، وذلك كشورى عمر". فقد قيل له: من يكن الخليفة بعدك يا أمير المؤمنين؟ تخيره لنا. فأمر الصحابة أن يختاروا لأنفسهم من رضوه من الصحابة، فاختاروا عثمان[١٧١]. يقول ابن حزم: " وليس عندنا في هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ، ولا يجوز التردد في الاختيار أكثر من ثلاث ليال"[١٧٢].

٣ - أما إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، فيصح أن يبادر رجل فاضل، مستحق للإمامة، فيدعو إلى نفسه، ولا منازع له، ويتولى الأمور، فيعدل، فتلزم طاعته، ويجب اتباعه، والانقياد لبيعته، والتزام إمامته، كما فعل على إذ قتل عثمان[١٧٣].
أي أن إمامة على بن أبي طالب لم تكن بنص جلي، ولا نص خفي كما ذهبت فرق الشيعة.

"إما إن مات الإمام، ولم يعهد إلى إنسان بعينه، فوثب رجل يصلح للإمامة، فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه، ولو بطرفة عين بعده، فالحق حق الأول، سواء كان الثاني أفضل منه أو مثله، أو دونه ... فلو قام اثنان فصاعدا معا، في وقت واحد، ويئس من معرفة أيهما سبقت بيعته، نظر أفضلهما، وأسوسهما، فالحق له، ووجب نزع الآخر ... فإن استويا في الفضل، قدم الأسوس ... لأن الغرض من الأمامة حسن السياسة، والقوة على القيام بالأمور، فإن استويا في الفضل والسياسة، أقرع بينهما، أو نظر في غيرهما، والله ﷻ، لا يضيق على عباده هذا الضيق، ولا يوقفهم هذا الحرج. لقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ (الحج / ٧٨).

---

[١٧٠] الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١

[١٧١] الفصل : ٤ / ١٧٠

[١٧٢] الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١ ، الفصل : ٤ / ١٧٠

[١٧٣] الفصل : ٤ / ١٧٠ - ١٧١

وهكذا لا يضع الفقيه الظاهرى الإمامة فى قالب جامد ، لا تصح إلا به وحده ، دون مراعاة للظروف المتغيرة ، وإنما يفتح أمامها باب الاجتهاد ، ويرفض أن تكبل الأمة بقيود حديدية تسلبها المرونة فى طريقة توليه الحاكم ، وإنما يقدم صيغا شتى تتيح الاختيار .

ويوافق ابن حزم جميع فرق أهل القبلة فى أن ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبى لم يبلغ إلا الرافضة [١٧٤] ، فإنها تجيز إمامة الصغير الذى لم يبلغ.

٥ - جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل:

يذكر ابن حزم أنه قد ذهب الخوارج والشيعة ـ حاشا الزيدية ـ وقوم من المعتزلة ، إلى أنه لا يجوز إمامة أحد ، إذا وجد أفضل منه ، ويبطل ابن حزم موقف هذه الطوائف ، إذ لو كان صحيحا ، لما صحت إمامة أبدا إذ لا يتيقن الفضل فى أحد بعد الصحابة ، مع توازى الناس فى الفضل وتقاربهم.

ويضرب ابن حزم مثلا بقبيلة قريش فى زمانه ، فإنها قد كثرت ، وطبقت الأرض من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، ومن الجنوب إلى الشمال ، فلا سبيل أن يعرف الأفضل من قوم هذا مبلغ عددهم ، بوجه من الوجوه[١٧٥].

أما أهل السنة[١٧٦]، والزيدية ، والمرجئة ، وقوم من المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى إمامة المفضول الذى فى الناس أفضل منه ، إذا كان المفضول قائما بالكتاب والسنة

---

(١٧٤) يقصد بالرافضة الشيعة الإثنى عشرية ، والإمام التاسع عندهم هو محمد الجواد (١٩٥-٢٢٠هـ) وقد ذهبوا إلى أن الإمامة قد انتقلت إليه بعد وفاة والده الإمام على الرضا (ت.سنة٢٠٢هـ.) وهو لايزال طفلا فى السابعة من عمره.

(١٧٥) الفصل : ٤ / ١١٠

(١٧٦) قال أبو الحسن الأشعرى : يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه فى شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . وأجاز بعض الأشاعرة عقد الإمامة للمفضول (البغدادى : أصول الدين ، ٢٩٣)

، يقول ابن حزم : وهذا هو الصواب ، إلا إذا كان الفضل في جميع الوجوه متيقنا من الفضل البين والعلم ، كما كان في أبي بكر الصديق[١٧٧].

لقد أقر الإمام زيد وفرقته صحة خلافة أبي بكر وفقا لهذا المبدأ ، إذ أن الزيدية ـ مثلهم في ذلك كمثل سائر فرق الشيعة ـ يرون أن عليا هو الأفضل على الاطلاق ، ولكنهم ينفردون من بين فرق الشيعة بالاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر .

أما ابن حزم فلا يوافق الزيدية في أن خلافة الصديق كانت وفقا لمبدأ جواز إمامة المفضول ، وإنما كان أبو بكر هو الأفضل ، ولئن كان الشيعة قد جعلوا إمامة علي بن أبي طالب تستند إلى النص (الجلي : عند الإمامية والخفي : عند الزيدية) فإن ابن حزم قد أرجع إمامة أبي بكر إلى النص الجلي ، بل وينسب إلى علي ابن أبي طالب أنه هو الذي اعلن أن إمامة أبي بكر إنما كانت بالنص الجلي .

فقد أورد صاحب مخطوط " النصائح المنجية والفضائح المخزية " النص الآتي : " قال أبو محمد (ابن حزم) : برهان من نص رسول الله ﷺ على خلافة أبي بكر . قال علي : قد صحت الرواية بأن امرأة قالت : يا رسول الله : أرأيت إن رجعت ولم أجدك ـ كأنها تريد الموت ـ ؟ فقال لها ﷺ : فأتي أبا بكر . قال علي : وهذا نص جلي في استخلاف أبي بكر ﷺ .

وأيضا فإن الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله ﷺ ، قال في مرضه الذي توفي فيه : لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك[١٧٨] ، فأكتب كتابا ، لكيلا يقول قائل: أنا أحق أو يتمنى متمن . ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر . ورويناه أيضا : ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر .

فهذا نص جلي على استخلافه ﷺ أبا بكر على ولاية الأمة بعده"[١٧٩].

---

[١٧٧] الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٢

[١٧٨] في خطابه إلى عائشة

[١٧٩] نقلا عن أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري: نوادر الإمام ابن حزم:٢/١٠٩ - ١١٠ والنص المذكور غير مبين إن كان مستمدا من كتاب ابن حزم المفقود في السياسة أم من غيره من مصنفات ابن حزم

المبحث الرابع

الأخرويات

١ - أهمية معرفة الآخرة والعمل لها .

٢ - اثبات القيامة .

٣ - حساب القدر .

٤ - بعث الأجساد .

٥ - خلق الجنة والنار .

٦ - بقاء الخالدين .

٧ - مصير مرتكب الكبيرة .

٨ - مصير غير المكلفين .

٩ - مراتب الناس يوم القيامة .

١ - أهمية معرفة الآخرة والعمل لها:

معرفة الآخرة إنما هي فرض عين ، فيجب على كل مسلم بالغ عاقل أن يعرفها لكي يؤمن بها ، إذ الإيمان باليوم الآخر هو أحد أركان الإيمان أو هو الركن الخامس للإيمان على وجه التحديد ، كما يستفاد من أجابة الرسول ﷺ عن السؤال الذي وجهه إليه جبريل : ما الإيمان ؟ وثمرة معرفة الآخرة والعمل من أجلها الفوز بالجنة بعد البعث ، ويبين ابن حزم أن العمل من أجل الآخرة يثمر أيضا في حياتنا الدنيا قبل المعاد.

فيستهل ابن حزم رسالته في " مداوة النفوس " بالحديث عن تجربته الشخصية في البحث عن الغرض الذي يستوي الناس كلهم في استحسانه ، وفي طلبه. وبعد استقراء طويل ، يعلن ابن حزم أنه لم يجد هذا الغرض إلا واحدا ، ويذكرنا بحث ابن حزم الاستقرائي بما سبق أن قام به أرسطو في بحثه عن الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان ، وقد استهل أيضا المعلم الأول كتابه الأخلاق النيقوماخية بما استهل به الإمام الظاهري رسالته المذكورة . وقد انتهى فيلسوف اليونان الكبير إلى أن السعادة القصوى هي الغاية التي يسعى إليها كل إنسان ، أما فقيهنا الظاهري[١٨٠] فإنه قد توصل في بحثه إلى أن الغاية القصوى التي ينشدها كل الناس ، هي طرد الهم ، فهو الغرض الذي يشترك الناس جميعا في طلبه . يقول ابن حزم " فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط ، ولكن رأيتهم ـ على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم ـ لايتحركون حركة أصلا ، إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا إلا فيما يعانون به ازاحته عن أنفسهم ... فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها مذ خلق الله تعالى العالم ، إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب".

ويلاحظ ابن حزم أن كل غرض غير طرد الهم ، ففي الناس من لا يستحسنه ، إذ في الناس من لا دين له ، فلا يعمل للآخرة ، وفيهم من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق ، ومن الناس من يؤثر الخمول على بعد الصيت ، وفي الناس من لا يريد المال كالأنبياء والزهاد والفلاسفة ، ومن الناس من يؤثر الجهل على العلم

---

[١٨٠] مداوة النفوس ، ضمن ثلاث رسائل لابن حزم ، القاهرة ، دار الثقافة العربية، ١٩٦٢ ، ص ٧ - ١٠

كأكثر العامة ، ولكن ليس في العالم مذ كان أحد يستحسن الهم ، ولا يريد إلا طرحه عن نفسه.

فلما استقرت في نفس ابن حزم هذه المعرفة ، أو هذا العلم الرفيع . على حد قوله . وانكشف له هذا السر العجيب ، بحث عن سبيل موصلة إلى طرد الهم ، الذي هو المطلوب النفيس لدى جميع الناس ، فلم يجدها إلا في التوجه إلى الله بالعمل للآخرة . يقول " ووجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب ، خالصا من كل كدر ، موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة".

٢ - اثبات القيامة:

إن لمكث الناس وتناسلهم في دار الابتلاء . التي هي الدنيا . أمدا يعلمه الله تعالى ، فإذا انتهى ذلك الأمد ، مات كل من في الأرض ، ثم يحيى الله ﷻ كل من مات مذ خلق الله الحيوان إلى انقضاء الأمد المذكور ، ورد أرواحهم التي كانت بأعيانها ، وجمعهم في موقف واحد ، وحاسبهم على جميع أعمالهم ، ووافاهم جزاءهم ، ففريق من الجن والإنس في الجنة ، وفريق في السعير[١٨١].

فمن أنكر القيامة ، وذهب إلى أنه لا بعث ، فهذا قول يكفي من الرد عليه اجماع جميع المسلمين على تكفير قائله ، واخراجه من ملة الإسلام ، مع النصوص الواردة في القرآن بذلك ، من أن الله يبعث الناس ليوم لا ريب فيه ، وما جاء في ذلك من الآثار[١٨٢].

ولكن هل يمكن تقديم أدلة عقلية على اثبات القيامة وكل ما يتعلق بالآخرة، لمن لا يؤمن بالأدلة النقلية ؟ يذهب ابن قيم الجوزيه إلى أن موضوع المعاد والثواب والعقاب ، وهل يعلم بالعقل مع السمع أو لا يعلم إلا بالسمع وحده ؟ ففيه قولان لنظار المسلمين من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، والصحيح . فيما يذهب ابن القيم . أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب اجمالا ، وأما تفصيله فلا يعلم إلا بالسمع[١٨٣] . وأما ابن حزم ، فكان يذهب إلى أن اثبات القيامة بالأدلة العقلية أمر متعذر ، ويقول: "وأما من خالفنا في الشريعة ، فلسنا نكلمه في هذا، ولكنا نكلمه ...

---

[١٨١] الفصل : ٤ / ٧٩

[١٨٢] الأصول والفروع : ١ / ١٤٢

[١٨٣] ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٦٥

في اثبات التوحيد والنبوة ، فإذا صحت نبوة محمد ﷺ ، وجب تصديقه في كل ماأخبر به . ولسنا نقول : إن العقل يوجب كون القيامة ، ولا يوجب الجزاء على الإحسان والإساءة ، ولا العقل ينفي شيئا من ذلك ، ولكنا نقول : إن الله تعالى يفعل ما يشاء ، وأن ما أخبر به ﷺ . وقد أخبر بالقيامة والجنة والنار . فوجب تصديقه . قال الله تعالى : ﴿وأن الساعة آتية لا ريب فيها ﴾(الحج / ٧) ، وقال في الجنة ﴿ عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ﴾ (آل عمران / ١٣٣).

واثبات القيامة وحساب الآخرة يقتضي اثبات تسجيل جميع أعمال الإنسان في حياته الدنيا ، واثبات ذلك بالطبع لا يكون عند ابن حزم بأدلة عقلية ، وإنما بأدلة نقلية بحتة . فيذهب إلى أن كتاب الملائكة لأعمالنا حق ، لقوله تعالى ﴿ وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين ﴾(الانفطار / ١١) ، وقوله ﴿ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ﴾ (الجاثية / ٢٩) ، وقوله ﴿ وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك ﴾ (الإسراء / ١٣،١٤) وقوله ﴿ إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد . ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ (ق / ١٧-١٨).

ويقرر ابن حزم أن كل هذا لا خلاف فيه بين أحد ممن ينتمي إلى الإسلام . الا أنه لا يعلم أحد من الناس كيفية ذلك الكتاب[١٨٤].

واثبات حساب الآخرة يقتضي اثبات الميزان[١٨٥] ، فمن أنكروا الميزان ، خالفوا كلام الله تعالى جرأة ، ولعل ابن حزم كان يقصد المعتزلة حين أشار إلى قوم انكروا الميزان ، كما استنكر موقف المجسمة حين قال : وتنطع آخرون ، فقالوا : هو ميزان بكفتين من ذهب . ويؤكد الإمام الظاهري أن أمور الآخرة لا تعلم إلا بما جاء في القرآن أو بما جاء عن الرسول ﷺ ، ولم يأت عنه شيء يصح في صفة الميزان ، ومن ثم فلا يحل لأحد أن يقول على الله مالم يخبرنا به .

ولكنا نقول كما قال الله تعالى ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ (الأنبياء / ٤٧) وقال ﴿ والوزن يومئذ الحق﴾ (الأعراف /٨) وقال ﴿ فأما من ثقلت موازينه﴾ (القارعة /٦) لذلك نقطع على أن الموازين توضع يوم القيامة لوزن أعمال

---

[١٨٤] السابق : ٤ / ٦٥ - ٦٦

[١٨٥] الأصول والفروع : ١٤٣/١

العباد ، وأن تلك الموازين " أشياء " يبين الله بها لعباده مقادير أعمالهم من خير أوشر، من مقدار الذرة التي لا تحس فما زاد ، ولا ندرى كيف تلك الموازين ، إلا أنها بخلاف موازين الدنيا.

وينبغي الإيمان أيضا بالصراط ، وهو طريق أهل الجنة إليها ، من المحشر في الأرض إلى السماء ، والناس يمرون عليه ، على قدر أعمالهم ، كمر الطرف فما دون ذلك ، فمن وقع منه فقد وقع في النار .

وكذلك صحت الآثار في الحوض ، وهو كرامة للنبي ﷺ ولمن ورد عليه من أمته ، ولا يجوز انكاره ، لأن انكاره مخالفة لما صح عن النبي ﷺ [١٨٦].

٣ - حساب القبر وبقاء النفس بعد الموت:

وقبل حساب الآخرة ثمت حساب آخر ينبغي الإيمان به ، وهو حساب القبر ، ولا يكذب به إلا الزنادقة الذين لا يؤمنون بالبعث بعد الموت ، أو الذين يقولون : إن الأرواح تموت بموت الأجساد ، وممن ذهب إلى ابطال عذاب القبر ضرار بن عمرو ومن وافقه.

وذهب جميع أهل السنة إلى اثبات عذاب القبر ، ووافقهم على ذلك بشر بن المعتمر والجبائي وغيرهما من المعتزلة . والدليل على اثبات عذاب القبر الأحاديث النبوية المتواترة باثباته ، وليس في شيء من القرآن. ولا السنة، ولا النظر العقلي ما يبطله .

وما يثبت عذاب القبر في الآيات القرآنية ، قوله تعالى : ﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ﴾ (إبراهيم/٢٧) يعني في عذاب القبر عند السؤال ، وكذلك قالت عائشة عن الرسول ﷺ في قوله تعالى ﴿ من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون ﴾ (الروم/٤٤) ، يعني في القبر ، وعن أبي سعيد الخدرى أن قوله تعالى ﴿ فإن له معيشة ضنكا ﴾ (طه/١٢٤) نزلت في عذاب القبر : يضيق على الشقي قبره حتى تختلف ضلوعه .

ويبين ابن حزم أن المراد عنده بعذاب القبر ، وفتنته ، والمساءلة فيه أن ذلك كله يلقاه المرء إثر موته ، سواء كان له قبر أو لم يكن ، أو ترك غير مقبور ، وإنما نسب العذاب إلى القبر لأن المعهود في أكثر الموتى أنهم يقبرون ، إلا الشاذ من

---

[١٨٦] الفصل : ٤ / ٦٦

غريق أو حريق أو أكيل سبع وما أشبه ذلك مما لا يقع إلا في الندرة . وقوله تعالى ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾ (طه/٥٥)، وبيان ذلك أن كل أحد يرجع إلى الأرض التي عبر عنها بالقبر، لأن الغريق والمصلوب والمحرق وأكيل السبع يعودون يوما ما إلى التراب ، لابد من ذلك، بل والمتغذي بلحمه يخرج رجيعا ، فيلحق بالأرض.

ويبطل ابن حزم ما ذهب إليه بعض رجال المعتزلة . كأبي الهذيل العلاف، وأبي بكر بن عبد الرحمن الأصم وغيرهما من القول بفناء الأرواح وعدمها إثر مفارقتها للأجساد ، لأن الروح . عند العلاف . عرض من الأعراض . ويؤكد ابن حزم أن النفس بعد مفارقة الجسد في نعيم إذا كانت نفسا صالحة أو في شقاء إن كانت نفسا ظالمة . وهي . في الحالتين . حاسة بكل ذلك ، ذاكرة له ، إلى أن تحل يوم القيامة . وقد بين ذلك قوله تعالى في الشهداء إنهم ﴿ أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ (آل عمران/١٦٩) ، ونحن نشهد أجسامهم خلاف هذه الحالة ، فصح أن هذا الفعل المذكور ، إنما هو للأرواح خاصة ، وقال تعالى في آل فرعون ﴿ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ﴾ (غافر/٤٦) ، فصح بنص الآية أن الأرواح من آل فرعون معذبة قبل يوم القيامة ، إذ أجسادهم في قبورهم ، وقوله تعالى ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ (الأنعام/٩٣) ، فهذا نص جلي على أن أرواح الفاسقين معذبة قبل يوم القيامة ، وأنها موجودة مجازة بخلاف قول أبي الهذيل وأبي بكر الأصم[١٨٧].

ويؤكد ابن حزم أن الذي قاله في بقاء الأرواح وفساد الأجساد، هو الذي صح أيضا عن الصحابة من أمثال ابن مسعود وأسماء بنت أبي بكر ، وابن عمر ﷺ، إذ كانوا يقطعون على أن الأرواح باقية عند الله، وأن الجثث ليست بشيء .

إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم القيامة ، ولكنها معذبة في غير نار جهنم لقوله تعالى ﴿ ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر ﴾ (السجدة/٢١) ، فصح أن النفس معذبة من حين موتها إلى يوم القيامة ، فإذا كان يوم القيامة ، أحيا الله تعالى العظام ، وأخرجها من القبور ، وركب عليها الأجساد ورد إليها

---

(١٨٧) الأصول والفروع : ١ / ٢٣٢ - ٢٣٥ ، ١ / ٢٣٦ - ٢٣٨ ، الفصل : ٤ / ٦٦ - ٦٨

الأنفس ، ودخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، ويحكى القرآن عن أهل النار قولهم ﴿ يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا ﴾ (يس/٥٢) ، لأنه صار العذاب الذى كانوا فيه (فى القبر) هينا يسيرا بالاضافة إلى عذاب جهنم[١٨٨].

وقد اختلف الناس فى مستقر الأرواح بعد مفارقتها للأجساد ، فذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنها على أفنية قبورها ، واحتجوا بأشياء لا تصح عند ابن حزم.

وذهب قوم من الروافض منهم السيد الحميرى[١٨٩] وغيره وقوم يدعون أنهم من المعتزلة كأحمد بن خابط ، وكان من أصحاب النظام ، ذهب هؤلاء إلى القول بتناسخ أرواح الفاسقين[١٩٠] على سبيل العقاب ، أما أرواح الصالحين فتنزل فى الأجرام العلوية ، وزعم بعضهم أنها الملائكة . وجميع المسلمين مكفرون لهم بهذا القول ، مخرجون لهم به من دائرة الإسلام[١٩١].

قال ابن حزم : والذى نذهب إليه فى مستقر الأرواح ، أنها حيث أخبر رسول الله ﷺ ، فإنه قال إنه رآها ليلة الإسراء فإنه ذكر أنه رأى فى سماء الدنيا آدم عليه السلام عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة، وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك، وإذا نظر عن يساره بكى ، فسأل آدم النبى ﷺ عن تلك الأسودة ، فأخبر أنهم نسم بنيه ، وأن الذى عن يمينه منها نسم أهل الجنة ، وأن التى عن شماله نسم أهل النار . ويذكر ابن حزم أن هذا الحديث يفسر معنى قوله تعالى ﴿ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ... ﴾ (الواقعة/٨-١١) .

ويقول ابن حزم : وهذا الحديث أيضا يؤيد مذهبنا فى ظاهر قول الله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾

---

[١٨٨] رسالة فى حكم من قال : إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين ، ضمن رسائل ابن حزم ، نشره د . احسان عباس : ٣ / ٢١٩

[١٨٩] من الشيعة الكيسانية . راجع الشهرستانى : الملل ، ص ١٥٧ ، أبا حاتم الرازى : الزينة ، ص ٢٩٨

[١٩٠] يخصص ابن حزم بابا لعرض أقوال أصحاب تناسخ الأرواح والرد عليهم فى كتابه الأصول والفروع: ٢ / ٣١٨ - ٣٢١ ، وفى كتابه الفصل:١/٩٠ - ٩٤

[١٩١] الأصول والفروع : ١ / ٢٣٦ ، الفصل : ٤ / ٦٩ - ٧٢

(الأعراف/١١) و " ثم " في العربية تقتضي رتبة معها مهلة ، لا سبيل إلى غير ذلك ، فصح أن هذا الخطاب من الله تعالى للأنفس خاصة ، ولعناصر الجسد ، قبل تصويرها منيا ثم لحما ثم جسدا إنسانيا . والله تعالى خلق الأنفس جملة ، وهي الأرواح ، وهي النسم[١٩٢]، وأمرها حيث رآها رسول الله ﷺ ورتبها مواضعها ، فأرواح أهل السعادة في محل السعادة ، وأرواح أهل الشقاء في محل الشقاء .

ثم يرسل الله إلى كل جسد الروح الذي سبق في علمه تعالى ، إذ ينفخ الروح في بطن الأم ، فتكون الحياة ، وعند الموت تعود أرواح أهل الكفر إلى محلها في الشمال فتكون هنالك في النكد ، وأرواح أهل السعادة تعود إلى محلها من اليمين، فتكون هنالك في راحة ونعيم .

وأما أرواح الأنبياء فحيث أخبر الرسول ﷺ أنه رآها . ليلة أسرى به . في السموات ، وأما أرواح الشهداء فحيث أخبر الله تعالى بقوله ﴿ أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ (آل عمران/١٦٩) ولا يكون هذا الرزق إلا في الجنة ، وكما أخبر الرسول أن نسمة الشهداء تعلق في ثمار الجنة ، ثم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش .

فإن قال قائل : كيف تخرج أرواحهم بعد أن دخلت الجنة إلى مشاهدة الشدة يوم الحساب ؟ قيل له : لسنا ننكر بشهادة القرآن والحديث الصحيح الخروج من الجنة قبل يوم القيامة إلى مشاهدة أحوال الدنيا ، وقد دخل الرسول ﷺ الجنة ليلة الإسراء ، ثم رجع إلى الدنيا . وأما الذي لا سبيل إليه فخروج من استحق الكون فيها ، أي من دخلها يوم القيامة ، فلا سبيل إلى خروجه منها.

ويتضح مما تقدم أن ابن حزم أعلن أن للنفوس وجودا سابقا على وجودها متحدة بالأبدان ، ولكنه صرح بأن النفوس كلها مخلوقة . ومن هنا يتبين الخطأ الذي وقع فيه هنري كوربان حين أدخل ابن حزم في عداد أتباع الأفلاطونية في الإسلام، ويرجح أنه قد اطلع . في مكتبة قصر شاطبه . على نسخة من كتاب الزهرة لإمام الظاهرية محمد بن داود الأصفهاني (ت.سنة ٢٩٧هـ.) الذي أشار إلى المأدبة

---

(١٩٢) يقول ابن حزم: "والنسمة عندنا الروح، والروح والنفس شيء واحد، وإنما هي أسماء مشتركة، وهي شيء واحد، والمراد بالنفس والنسمة والروح هو المنفوخ في الجسد، وهو المخاطب، وهو المدبر للجسد" (الأصول والفروع: ٢٤٢/١) .

احدى أساطير أفلاطون[١٩٣]، فقد جاء في كتاب الزهرة " زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفا ، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه ، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة ، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم[١٩٤]. وقد بين ابن حزم في رسالته طوق الحمامة[١٩٥] أن الحب يقوم على التقاء عنصرين كانا في الأصل كلا واحدا .

ويعترف هنري كوربان أن ابن حزم يستند إلى حديث نبوي يؤكد بشكل واضح أسبقية وجود النفس[١٩٦]. ويعني كوربان قول الرسول ﷺ " الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف " . وقد استشهد ابن حزم[١٩٧] فضلا عن هذا الحديث بقوله تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾ (الأعراف/١٧٢) فهذا نص جلي على أنه تعالى خلق أنفسنا كلها من عهد آدم ، وكانت الأجساد حينئذ ترابا وماء، فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بني آدم إلى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق الله آدم ، ولم يقل الله أنه بعد ذلك أفنانا أي أفنى نفوسنا.

هكذا ينبغي أن نبحث عن مصادر أفكار ابن حزم ، فقد كانت مصادره الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يكن أفلاطونيا بالمرة ، بل خالف افلاطون الذي كان يذهب إلى أن النفس قديمة ، بينما النفس عند الإمام الظاهري مخلوقة ، وإن كان خلقها قد سبق اتحادها بالبدن.

---

(١٩٣) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٢٧

(١٩٤) ابن داود : الزهرة ، ج١ . تحقيق لويس نكل وإبراهيم طوقان ، بيروت ، ١٩٣٢، ص ١٥ ، نقلا عن د . احسان عباس ، مقدمة رسائل ابن حزم : ١ / ٢٨

(١٩٥) رسائل ابن حزم : ١ / ٩٠ وما بعدها

(١٩٦) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٢٧

(١٩٧) الأصول والفروع : ١ / ٢٣٩ ، الفصل : ٣ / ١٣١ - ١٣٢

٤ - بعث الأجساد:

لئن كان بعض فلاسفة الإسلام في المشرق من أمثال ابن سينا[١٩٨] قد أنكروا بعث الأجساد وأثبتوا المعاد الروحاني فقط ، فإن بعض متفلسفة المغرب المعاصرين لابن حزم قد ذهبوا نفس المذهب ، ومنهم رجل[١٩٩] يقال له أبو محمد اسماعيل بن عبد الله الرعيني وفرقته ينكرون المعاد الجسماني . يقول ابن حزم " وكان أبو محمد الرعيني يذهب إلى أن الثواب والعقاب إنما هو للأنفس فقط[٢٠٠]. وأنه " كان ينكر بعث الأجساد ، ويقول : إن النفس حال فراقها الجسد تصير إلى معادها في الجنة أو النار[٢٠١].

ويبطل ابن حزم قول معاصره الرعيني ومن تبعه ، لأن هذا القول الذي ذهب إليه ، يكفي من افساده اجماع جميع الأمة على بطلانه ، وعلى أن قائله خارج من الإسلام ، لأنه مخالف لقوله ﷻ ﴿ وأن الله يبعث من في القبور ﴾ (الحج/٧) .

---

(١٩٨) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، وكذلك د . محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢٢٣ وما بعدها

(١٩٩) يقول عنه ابن حزم : "وقد أدركته ، وضمني وإياه سكنى بعض مدائن الأندلس ، إلا أنه كان مختفيا (لزهده) فلم ألقه ، ولكني لقيت جماعة من أصحابه" (الأصول والفروع : ١ / ١٤٤) . وكان من المجتهدين في العبادة ، المنقطعين في الزهد ، وكان من أتباع محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩ - ٣١٩) ، وكان لاسماعيل الرعيني هذا فرقة من الأتباع ، وكان عند فرقته إماما واجبة طاعته ، يؤدون إليه زكاة أموالهم ، وكانت ابنته متكلمة ناسكة مجتهدة ، متبعة لأقوال أبيها ، وقد أصبح شخصية أسطورية ، تنسب إليه الخوارق . يقول ابن حزم " ورأيت أنا من أصحاب اسماعيل الرعيني المذكور من يصفه بفهم منطق الطير ، وبأنه كان ينذر بأشياء قبل أن تكون " ، وينسب إليه القول باكتساب النبوة . (الفصل : ٤ / ٨٠ ، ٤ / ١٩٩ - ٢٠٠ ، نوادر ابن حزم : ١ / ٢١٢ - ٢١٤)

(٢٠٠) الأصول والفروع : ١ / ١٤٤

(٢٠١) الفصل : ٤ / ٨٠

ومما يستدل به ابن حزم أيضا على بعث الأجساد قول الله تعالى ﴿ وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ﴾ (البقرة/٢٨) . فالموت إنما هو أن يكون الجسد مفارقا للنفس ، لأن الحياة اجتماع النفس والجسد ، وهكذا تدل الآية . فيما يرى ابن حزم . على أننا كنا أمواتا ، ثم اجتمعا فحيينا ، ثم تفرقا فمتنا، ثم يجتمعان فنحيا ، هذا ظاهر الكلام الذى لا يحتمل تأويلا غيره.

وبعد الموت تكون النفس "حساسة بعد فراقها الجسد أتم حس". أما الجسد فيصير ترابا ، ومن أنكر هذا فهو كافر بنص التنزيل .

ومن الأدلة القرآنية الصريحة على بعث الأجساد قوله تعالى ﴿ ... قال من يحى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ﴾ (يس/٧٨-٧٩) فهذا نص التنزيل على أن العظام تحيا بعد بلاها ، والنفس لا عظام لها ، ولا بلى ، ولا مزاج.

وقال ﴿ ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون ﴾ (الروم/٢٥) ، وقال ﴿ يخرجون من الأجداث ﴾ (القمر/٧).

٥ – خلق الجنة والنار:

يذكر ابن حزم[٢٠٢] أن طائفة من المعتزلة وقوم من الخوارج قد ذهبوا إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد ، بينما ذهب جمهور المسلمين إلى أنهما قد خلقتا.

وقد احتج بعض من أنكر أن الجنة والنار قد خلقتا بالفعل بما صح عن النبىﷺ أنه قال . وقد ذكر شيئا من ذكر الله ﷻ . " من قال هذا غرست له فى الجنة كذا وكذا نخلة " .

واحتجوا أيضا بقول الله تعالى حكاية عن امرأة فرعون إذ قالت : ﴿ رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة ﴾ (التحريم/١١) فقيل : لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعاء فى البناء ، واستئناف الغرس معنى.

ويبطل ابن حزم هذا الاحتجاج من وجهين:

أحدهما: أن علم الله ﷻ سابق لجميع الكائنات. فمن علم أنه يقول هذا الذكر فقد غرست له فى الجنة التى وعد بغرسها على هذا القول، وأعدت له جزاء بقوله إذا قاله.

---

[٢٠٢] الأصول والفروع : ١ / ١٧٢ - ١٧٣ ، الفصل : ٤ / ٨١ - ٨٣

والوجه الثانى : أن ابن حزم لا ينكر أن يحدث الله ﷻ فى الجنة أشياء ينعم بها عباده شيئا بعد شىء ، وحالا بعد حال ، وإنما يقول : إن الجنة والنار مخلوقتان على الجملة ، كما أن الأرض وما فيها مخلوقة على الجملة ، ولا ينكر تأليف بعض أجزائها إلى بعض على حسب ما يحدث فى هذا العالم عندنا ، فيتولد منه هيئة جديدة لم تكن على تلك الحال فيما خلا .

ويثبت ابن حزم صحة القول إن الجنة والنار مخلوقتان بما أخبر به النبى ﷺ من أنه رأى الجنة ، ودخلها ليلة أسرى به ، ووصف أماكنها ، وأخبر أنه رأى سدرة المنتهى وعندها جنة المأوى ، وأخبر أنها فى السماء السادسة ، وهى التى قال الله تعالى فيها ﴿ فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون ﴾ (السجدة/١٩) فنص ﷻ أنها جنة الجزاء التى هى دار الخلد . ويذكر ابن حزم أنه تعالى بين هذا لئلا يقول قائل : إنها جنة غير الجنة التى وعدنا أن تكون لنا جزاء يوم القيامة .

وأخبر النبى ﷺ أنه رأى فى كل سماء نبيا من الأنبياء إلى أن بلغ إلى سماء الدنيا ، وأنه رأى فيها آدم عليه السلام ، فصح أن الجنات هى ما بين سماء الدنيا إلى العرش، وبطل قول من قال: إن الجنة لم تخلق بعد[٢٠٣].

وما يقال عن خلق الجنة ينسحب أيضا على النار، فقد أخبر النبى أنه رأى أناسا فى النار كالمرأة التى حبست الهرة، فصح أن النار مخلوقة، وأخبر أن شدة الجمر من فيح جهنم، وأن شدة الحر من فيحها ، ولا يجوز أن يكون فيح مؤثر لشىء معدوم ، ولم يخلق بعد .

وأخبر النبى ﷺ أن النار اشتكت إلى ربها ، فصح بهذا كله أن النار مخلوقة، وأنها محاذية إلى الجنة لقوله تعالى ﴿ فضرب بينهم بسور له باب ﴾ (الحديد/١٣)، وقوله ﴿ ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين ﴾ (الأعراف/٥٠) ومن خالف[٢٠٤] هذا، فإنما دل على عظيم جهله وعماه عن ادراك الحقائق[٢٠٥].

---

[٢٠٣] فاح فيحا . يقال : فاح الحر أى اشتد . وفاح بمعنى اتسع

[٢٠٤] ظاهر الآية يدل على أن هذا حال أصحاب النار يوم القيامة الذى لم يأت بعد

[٢٠٥] الأصول والفروع : ١ / ١٧٤

وكان أحد المعاصرين لابن حزم وهو منذر بن سعيد[206] يقول: إن الجنة التى أسكن فيها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد ، واحتج بما يأتى :

(١) إن آدم أكل من شجرة الخلد ابتغاء الخلد ، فلو كان فى جنة الخلد لم يبتغ الخلد.

(٢) إن الجنة لا كذب فيها ، وقد كذب إبليس فى الجنة التى كان فيها آدم.

(٣) إن من دخل جنة الخلد لم يخرج منها ، ولكن آدم خرج من جنته.

ويرد ابن حزم على النحو التالي:

فأما قوله : إن آدم أكل من شجرة الخلد ، رجاء الخلد ، فقد علمنا أن ابتغاء آدم للخلد ، وطلبه إياه بأكل الشجرة ، كان خطأ لا صوابا ، والخطأ لا يحتج به. وقد يحتمل أن يكون الله أعلمه أنه خالد فنسى ، كما أعلمه أن الشيطان له عدو فنسى.

وأما احتجاجه الثانى بأن الجنة لا كذب فيها ، فقد كذب إبليس فيها ، وكذلك احتجاجه الأخير بأن الجنة لا يخرج منها من دخلها ، وقد أخرج منها آدم ، فهذا أيضا لا حجة فيه ، لأنه إنما يكون كما قال ، إذا كانت جزاء ، ولا دليل على ذلك . أى أن اعتراض منذر بن سعيد يصح لو كانت اقامة آدم فى الجنة من قبيل الجزاء ، ولكن الأمر لم يكن كذلك .

وبعد أن أبطل ابن حزم حجج معارضيه ، يثبت أن آدم كان فى جنة الخلد، بما يأتى :

(١) إن الله تعالى وصف حال آدم فيها ، فقال : ﴿ إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى ﴾ (طه/١١٩) وهذه صفات الجنة لا صفات شىء مما فى عالم الكون والفساد . وكان منذر بن سعيد قد أثار شبهة فى هذا الصدد، فذهب إلى أن الجنة التى عاش آدم كان فيها شمس ، والشمس مصدر للتأذى والتألم من حرارتها ، وجنة الخلد خلو تماما من أى مصدر للأذى أو الألم . قال منذر بن سعيد "إنه لو لم تكن شمس فى الجنة التى كان فيها آدم لما قيل له : إنه لا يضحى فيها " . وهذا ـ على حد قول ابن حزم ـ عكس الحقائق ، فإنما ينفى الضحى عن المكان الذى لا شمس فيه .

---

[206] سبق التعريف به ، ولد سنة ٢٧٣ ، وتوفى سنة ٣٥٥ ، وولى قضاء قرطبة

(٢) ومن الأدلة أيضا على أن آدم اسكن جنة الخلد نفسها ، أنه لا دار إلا الجنة والنار ، وهذا البرزخ الذى نحن فيه . أى عالمنا الدنيوى . بينهما ، فلما أخبر الله تعالى أنه اسكن آدم الجنة ، كان ذلك عن الجنة التى لا جنة غيرها ، وجميع الجنات جنة الخلد .

(٣) ويدلل أخيرا ابن حزم على صحة مذهبه ، بما ورد عن اخراج الله ﷻ لآدم وزوجه من الجنة ، حيث قال لهما ﴿ اهبطا منها ﴾ (طه/١٢٣) ، وفى موضع آخر ﴿اهبطوا ﴾ (البقرة/٣٦ ، البقرة/٣٨) يعنى إبليس وآدم وحواء . وقال تعالى ﴿اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ (الأعراف/٢٤) ، وهذا دليل بين على أنه كان فى الأرض ، وقد تبين أنه لا شىء إلا الجنة والنار[٢٠٧] ، ولو كان فى جنة الأرض لكان إنما نقل من أرض إلى أرض ، وهذا غير ما عوقب به ، فصح أنه إنما أخرج من الجنة التى تكون لنا دار جزاء[٢٠٨].

٦ - بقاء الخلدين:

يذهب ابن حزم إلى أن الأمة اتفقت كلها : برها وفاجرها . حاشا جهم ابن صفوان وأبى الهذيل العلاف وبعض الروافض . على أن الجنة لا فناء لنعيمها ، والنار لا فناء لعذابها ، وأن أهل كل منهم خالدون أبد الأبد فيهما ، لا إلى نهاية[٢٠٩] .

ولكن ابن قيم الجوزية يعالج هذه المسألة معالجة أكثر استفاضة فى كتابه حادى الأرواح ، ويبين أن أهل السنة وعلماء السلف قد اتفقوا على أن الجنة باقية أبدية ، بيد أن ثمة نزعا بينهم فى أمر النار ، وأنهم اختلفوا فيما بينهم فى الاجابة عن هذا السؤال : هل النار أبدية أو مما كتب عليه الفناء ؟ ويرجح ابن القيم . متابعا فى ذلك شيخه السلفى ابن تيميه . القول بأن النار فانية ، وأن الله قد جعل للنار أمدا تنتهى إليه ثم تفنى ويزول عذابها ، وأنه ليس فى القرآن دليل على بقاء النار وعدم فنائها ، وأن من الصحابة من ذهب هذا المذهب ، وأن شيخ الإسلام ابن تيمية قد

---

(٢٠٧) هذا تقسيم ناقص فما هو " غير الأرض " قد يعنى أحد الكواكب أو الاجرام السماوية

(٢٠٨) الأصول والفروع : ١ / ١٧٤ - ١٧٦ ، الفصل : ٤ / ٨٣ وما بعدها

(٢٠٩) الأصول والفروع : ١ / ١٧٧

نقل هذا القول عن عمر وابن مسعود وأبى هريرة وأبى سعيد (الخدرى) وغيرهم ، فيروى عن عمر بن الخطاب أنه قال " لو لبث أهل النار فى النار عدد رمل عالج[٢١٠] لكان لهم يوم يخرجون فيه " ذكر ذلك فى تفسير قوله تعالى ﴿لابثين فيها أحقابا﴾ (النبأ/٢٣) ، ويبين ابن القيم أن لفظ أهل النار لا يختص بالموحدين ، بل يشمل من عداهم[٢١١].

أما ابن حزم فإنه لم يفرق بين الدارين ، وأنكر القول بفنائهما ، وفند دعاوى مخالفيه على النحو التالي :

أ- الرد على جهم بن صفوان:

(١) ذهب الجهم إلى القول بفناء الجنة والنار[٢١٢]، واحتج بقول الله تعالى ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ (الجن/٢٨) ،ولا يشرح لنا ابن حزم حجة الجهم ، والظاهر أن الجهم يريد أن يقول : لو كانت الجنة والنار باقيتان أبدا لكانت كل واحدة منهما غير متناهية ، ولكن الآية المذكورة تنص على أن جميع الأشياء . بما فى ذلك الجنة والنار. يمكن احصاء عددها ، ومن ثم فجميع الأشياء متناهية العدد ، إذ أن اللامتناهي هو ما لا يمكن احصاء عدده . ولئن كان الجهم قصد هذا المعنى فحجته قوية ، بل هى أقوى من رد ابن حزم عليها ، أو بقول أصح جاء رد ابن حزم غامضا فقد ذهب الإمام الظاهرى إلى أن الإحصاء إنما يقع على ما حصره العدد ، وخرج إلى حد الوجود ، وأما العدم فلا عدد له ، ولو كان له عدد لكان موجودا ، وما لا عدد له ، فليس للإحصاء إليه سبيل ، ولا يوصف بأنه يحصى ، فعلى هذا الوجه يتبين بطلان من أراد أن يحتج بالاحصاء

---

[٢١٠] العالج : ما تراكم من الرمل

[٢١١] يقول ابن القيم عن قول الجهم بفنائهما " ليس له فيه سلف قط من الصحابة ولا من التابعين ولا أحد من أئمة الإسلام ولا قال به أحد من أهل السنة ، وهذا القول مما أنكره عليه وعلى اتباعه أئمة الإسلام وكفروه به " (حادى الأرواح، ص ٣٤٨)

[٢١٢] فقال بفناء حركات أهل الجنة والنار حتى يصيروا فى سكون دائم ، لا يقدر أحد منهم على حركة (ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩)

على ما ليس للاحصاء إليه طريق . ولكن أليس ما قاله ابن حزم يدعم رأى الجهم ولا يبطله ؟ أفليست الجنة والنار . كما أثبت الإمام الظاهرى فيما سبق . مخلوقتان إذ أنهما خرجتا إلى حد الوجود ؟ فإذا أقر بأن الموجود بالفعل له عدد ويدخل تحت الاحصاء ، فقد أقر برأى الجهم وأثبت فناء الخلدين .

(٢) احتج الجهم أيضا بقول الله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (القصص/٨٨) لاثبات أن الجنة والنار فانيتان ، وهنا يلجأ ابن حزم الظاهرى إلى تأويل لفظ هالك ، ولا يقبل اللفظ على ظاهره ، فيذهب إلى أن المراد بذلك الاستحالة من حال إلى حال ، فهذا الذى يعم المخلوقات جميعا وليس المقصود العدم .

ب . الرد على أبى الهذيل العلاف:

ذهب شيخ المعتزلة أبو الهذيل العلاف إلى أن أعراض أهل الجنة وأهل النار تفنى[٢١٣] ، وأما أجسامهم فباقية . ويبطل الإمام الظاهرى قول أبى الهذيل فيبين أن الجسم لا يخلو من طول وعرض وعمق ، وهذه أعراض لا سبيل إلى فنائها ، وأيضا فإنه لو كان الأمر كما قال أبو الهذيل ، لكان فناء الأعراض كالحس والحركة عن أهل الجنة عذابا.

ويخلص ابن حزم من تفنيد حجج خصومه إلى اثبات خلود أهل الجنة وأهل النار بلا نهاية ، ويستدل على صحة مذهبه بأدلة نقلية ، مثل قوله تعالى عطاء غير مجذوذ﴾[٢١٤] (هود/١٠٨) أى غير مقطوع ولا ممنوع ، وقوله فى غير موضع من القرآن ﴿خالدين فيها أبدا﴾[٢١٥] (المائدة/١١٩ وغيرها).

٧ – مصير مرتكب الكبيرة:

يشير ابن حزم إلى اختلاف الفرق فى حقيقة الوعيد ، وفى معنى الكبيرة وفى أمر من مات مصرا على الكبائر ، والمصير الذى ينتظره ، ويستعرض آراء الخوارج

---

[٢١٣] ينبغى ملاحظة أن هذا الوصف يقتصر على أهل الجنة وحدهم دون أهل النار كما تصرح بذلك الآية الكريمة

[٢١٤] الأصول والفروع : ١ / ١٧٧ – ١٨٠ ، الفصل : ٤ / ٨٣ – ٨٦

[٢١٥] الأصول والفروع : ٢ / ٢٨٥ وما بعدها ، الفصل : ٤ / ٤٤ وما بعدها

والمعتزلة والمرجئة وطوائف من أهل السنة في هذه المسألة[٢١٦]. وفي رسالة "التلخيص لوجوه التخليص" يعلن ابن حزم أنه قد أطال التفتيش والبحث في مفهوم الكبيرة لعدة سنين ، فصح له أن كل ما يتوعد الله به النار فهو من الكبائر.

وكما أن الحسنات تتفاضل ، فكذلك الكبائر تتفاضل ، فقد سئل الرسول ﷺ عن أكبر الكبائر ، فذكر أشياء، منها عقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، واستعظم أشياء منها زنا الزاني بامرأة جاره ، ومنها زنا الشيخ ، ومنها زنا الزاني بامرأة المجاهد ، فهذه الوجوه أعظم عند الله . بنص نبيه ﷺ . من سائر وجوه الزنا. وكذلك الكذب من الملك أعظم ذنبا من كذب غيره ، وزهو الفقير أكبر إثما من زهو الغني ، والالحاد بالبيت الحرام والظلم بمكة أعظم منه في سائر البلاد ، والكذب على النبي أشنع من الكذب على غيره ، وهكذا فالكبائر تتفاضل تفاضلا بعيدا ، وكذلك العذاب عليها يتفاضل ، كما تتفاضل الحسنات ويتفاضل الجزاء عليها[٢١٧].

وأما مصير مرتكب الكبيرة في الآخرة ، فيحصره ابن حزم في أحد الاحتمالات الخمسة الآتية :

(١) الجنة لمن زادت حسناته على سيئاته:

قال تعالى ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ (الأنبياء/٤٧) وقال أيضا ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية﴾ (القارعة/٦-٧) فعلمنا بهذا، أن من استوت حسناته وسيئاته وفضلت له حسنة واحدة لم ير نارا ، والسيئات في مفهوم ابن حزم تشمل الكبائر والصغائر جميعا . وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ " أن بغيا سقت كلبا فغفر الله لها ، وأن رجلا أماط غصن شوك عن الطريق فأدخله الله الجنة " (رواه مسلم وأحمد) وبيان ذلك أن هذين فضل لهما هذان العملان . بعد موازنة سيئاتهما بحسناتهما ، فخلصا من النار . ودخلا الجنة.

---

[٢١٦] رسالة التلخيص ، رسائل ابن حزم : ٣ / ١٤٥

[٢١٧] السابقة : ٣ / ١٧٧

(٢) الجنة لمن ارتكب الكبائر ثم تاب:

من أكثر من الكبائر، ثم منحه الله التوبة النصوح، على حقها وشروطها، قبل موته، فقد سقط عنه جميعها، ولا يؤاخذه ربه تعالى بشيء منها، وهذا اجماع من الأمة (بما فى ذلك الخوارج والمعتزلة والزيدية).

(٣) الجنة لمن استوت حسناته وسيئاته:

من عمل من الكبائر ما شاء الله، ثم مات مصرا عليها (أى لم يتب)[٢١٨]، ثم استوت حسناته وسيئاته، ولم يفضل له سيئة (ولا حسنة)[٢١٩]، مغفور له، غير مؤاخذ بشيء مما فعل، لقوله تعالى ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ (هود/١٤٤).

(٤) الجنة لمن ضاعف الله حسناته:

إن الله تعالى قد جعل السيئة بمثلها، والحسنة بعشرة أمثالها، ويضاعف الله تعالى لمن يشاء. أى أن ابن حزم يريد أن يلفت الأنظار إلى أن الموازنة الإلهية بين الحسنات والسيئات لا تتم بطريقة آلية، ولا تسير وفق قواعد الحساب المجردة، وإنما يخضع حساب الآخرة إلى ارادة الله وفضله، فقد يضاعف من أجر حسنات إنسان ما حتى ترجح كفة حسناته، فينقذه ذلك من النار.

(٥) الجنة لمرتكب الكبائر بعد خروجه من النار بالشفاعة:

ولكن ماذا عمن رجحت كفة كبائره وخطاياه ؟ يذهب ابن حزم إلى أن الله تعالى قد جعل الابتداء على من أحاطت به خطيئته، وغلب شره على خيره بالعذاب والعقاب، ثم ينقله عنه بالشفاعة إلى الجنة، فيخلده فيها، ولم يجعل الله ابتداء جزائه على حسناته بالجنة، ثم ينقله منها إلى النار[٢٢٠].

---

[٢١٨] ما بين القوسين غير موجود فى الأصل، وأضفناه للتوضيح

[٢١٩] ما بين القوسين غير موجود فى الأصل، ويقتضيه السياق

[٢٢٠] رسالة التلخيص: الرسائل: ٣ / ١٤٥ - ١٥٢

٨ – مصير غير المكلفين:

اختلفت الفرق فى مصير من مات من أطفال المشركين ، فزعمت الأزارقة من الخوارج أن أطفال المشركين مشركون ، وأنهم فى النار مع آبائهم[٢٢١]، وأجاز الأشاعرة أن يدخلهم الله النار . ويبطل ابن حزم هذا الرأى لقوله تعالى فى صفة من يعذب ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾[٢٢٢](التوبة/٨٢ ، التوبة/٩٥) ، وقوله ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى﴾ (الليل/١٥-١٦) ، والأطفال لم يكذبوا بشيء ، ولا كسبوا شيئا ، فبطل أن تكون النار لهم دارا .

ويبطل ابن حزم أيضا قول من قال باختبارهم يوم القيامة[٢٢٣]، فالأمة كلها متفقة على أن القيامة ليست دار اختبار ، وإنما هى دار جزاء فقط ، وقد قال الله تعالى ﴿يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا﴾ (الأنعام/١٥٨) ، فأخبر الله تعالى أن بعد ظهور الآيات يبطل الاختبار والأعمال .

ويبطل كذلك قول من قال : إنهم سيجازون بالأعمال التى علم الله أنهم لو عاشوا لعملوها ، للإجماع على أن الله لا يعذب أحدا بعمل لم يعمله ، وبإخباره ﷺ "ومن هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة".

فإن قال قائل من هؤلاء الذين أجازوا تعذيب من مات من أطفال المشركين : وكما قلتم إن النار إنما هى دار جزاء على الأعمال ، فكذلك الجنة ، فقد أخبر الله تعالى ﴿أنها جزاء بما كانوا يعملون﴾ (الأحقاف/٤ ، الواقعة/٢٤)، والأطفال لا أعمال لهم . قيل لهم : هو كما ذكرتم ، إلا أنه لا خلاف فى أنه ليس فى

---

[٢٢١] عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٩

[٢٢٢] فى الأصل " جزاء بما كانوا يعملون " وقد ورد ذلك فى سورة الأحقاف فى آية ١٤ ، وسورة الواقعة آية ٢٤ ، لكن فى وصف أصحاب الجنة لا فى صفة من يعذب

[٢٢٣] عن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها ، فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها إلى الجنة ، ومن لم يقتحمها عصى ربه ودخل النار (البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠)

الآخرة دارا إلا الجنة أو النار ، فإذا بطل أن يكونوا من أهل النـار ، لأن الله لا يعذب أحدا إلا بذنـب ، صح أنهم من أهل الجنة ، إذ لم يبق غيرها ، وغير بعيد عن الله التفضل بادخاله الأطفال الجنة ، بفضل منه.

ومما يقوى هذا القول ما رواه البخارى من اجابة الرسول ﷺ عن سؤال عن أولاد المشركين ، فأخبر بما يفيد أنهم في الجنة لأنهم يموتون على الفطرة(٢٢٤).

وكذلك المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا ، فإنهم يولدون . كسائر البشر . على الملة ، حنفاء مؤمنين ، فلم يغيروا فطرتهم ، ولا بدلوها ، فماتوا مؤمنين ، فهم في الجنة(٢٢٥).

ويبطل ابن حزم مذهب المعتزلة ، فإنهم قد ذهبوا إلى أن اليـوم الآخـر استحقاق للمكلفين، وأعـواض لغير المكلفين من الأطفال والبهائم، ذلك أن المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد من العوض عليها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ، ويلحقهم بالصالحين في الجنات، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر. واختلف المعتزلة فى ديمومة العوض، فذهب بعضهم إلى أنه دائم ، وذلك من الله فضل ، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع، لأن استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر ، لذا يقول لهم الله بعد نوال العوض: كونوا ترابا ، فتنقطع عنهم الحياة . والعوض يشمل الحيوانات أيضا ، وتستحق البهيمة العوض عن اباحة الشرع استعمالها وذبحها ، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذى تناله البهائم(٢٢٦).

ولا يوافق الإمام الظاهرى المعتزلة فى هذا المذهب ، فليست الجنة استحقاقا للمؤمنين ، ولا يكون دخولها على وجه الجزاء على العمل ، وإنما دخولها بالتفضل المجرد ، إذ أن الاستحقاق والجزاء إنما يقع بين الأكفاء والمتماثلين ، وأما الله تعالى فليس له كفوا أحد ، ومن كان عبدا لآخر ، فإن إقبال السيد عليه بالتفضل عليه والمحاباة أسنى وأعلى وأشرف لرتبته ، وأرفع لدرجته من أن لا يعطيه شيئا إلا

---

(٢٢٤) الأصول والفروع : ٢ / ٢٨٧ - ٢٨٨

(٢٢٥) الفصل : ٤ / ٧٩

(٢٢٦) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٦٧ - ١٦٨

بمقدار ما يستحقه لخدمته ، فكيف وليس لأحد على الله حق ؟ إن كل ما أخبر تعالى أنه أوجبه أو كتبه على نفسه وجعله لعباده فكل ذلك تفضل مجرد منه تعالى[٢٢٧].

وأما ما ذهب إليه المعتزلة من أن الجنة أعواض لغير المكلفين من الأطفال والحيوان ، فيعده ابن حزم مذهبا فى غاية العبث ، إذ لا شىء أتم فى العبث والظلم ممن يعذب صغيرا ليحسن بعد ذلك إليه ، لقد قالوا : إن تعويضه بعد العذاب بالجدرى أو سائر الأمراض أتم وألذ من تنعيمه دون تعذيب ، ويدحض ابن حزم قولهم من جهتين:

فمن جهة يقال لهم : أكان الله تعالى قادرا على أن يوفى الأطفال والحيوان ذلك النعيم دون ايلام أم كان غير قادر ؟ فإن قالوا: كان غير قادر جمعوا مع الكفر الجنون ، لأنه إذا قدر على أن يعطيهم مقدارا ما من النعيم بعد الإيلام ، فلا شك فى أنه قادر على ذلك دون إيلام يتقدمه ، وإن قالوا : إنه قادر على ذلك ، فقد وجب العبث على أصولهم ، إذ كان قادرا على أن يعطيهم دون ايلام ما لم يعطهم إلا بعد غاية الإيلام .

ومن جهة أخرى إنا نرى صبيانا وحيوانا أماتهم الله فى خير دون إيلام ، وهذه محاباة وظلم للمؤلم منهم ، فإن قالوا : إن المؤلم يزداد فى نعيمه لأجل إيلامه، قيل لهم : فهذه محاباة بزيادة النعيم للمؤلم ، فهلا ألم الجميع ليستوى بينهم فى النعيم ؟ أو هلا تستوى بينهم فى النعيم بأن لا يؤلم منهم أحد؟[٢٢٨].

ويخلص ابن حزم من مناقشة الفرق المخالفة إلى أن أطفال المسلمين وأطفال المشركين كلهم فى الجنة ، ويقع عليهم جميعا اسم " مسلمين " لقوله تعالى ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾ (الأعراف/١٧٢) ولقوله تعالى ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾ (الروم/٣٠) ، ولقول الرسول ﷺ " كل مولود يولد على الفطرة . وروى على الملة . فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يشركانه " ولقوله ﷺ حاكيا عن الله " إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم " ، فصح لهم كلهم اسم الإسلام ، وقد نص الرسول ﷺ

---

(٢٢٧) الفصل : ٣ / ١٧٨

(٢٢٨) والمحاباة عند المعتزلة تتعارض مع العدل الإلهى كما سبقت الاشارة

أنه رأى (ليلة الإسراء) كل من مات طفلا من أولاد المشركين وغيرهم فى روضة مع إبراهيم عليه السلام [٢٢٩].

٩ - مراتب الناس يوم القيامة:

. ما العمل الذى يرجى لصاحبه الفوز عند الله ؟

. وما السيرة التى تختارها وتحسد عليها من أعطيها ؟

سؤالان[٢٣٠] وجها إلى ابن حزم ، وفبين أن هاتين المسألتين . وإن كان السائل قد فرق بينهما . إنما هما مسألة واحدة . وقد تضمنت الإجابة حصر سير غير النبيين ومراتبهم يوم القيامة فى عشر منازل الثلاث الأولى منها يعدها ابن حزم مراتب الملك والعلو والسبق.

والمراتب العشر هى:

(١) مرتبة العالم:

المرتبة الأولى التى يقدمها ابن حزم هى مرتبة عالم يعلم الناس دينهم ، فله أجر كل من عمل بتعليمه ، أو علم شيئا مما كان هو السبب فى علمه ، ولا يقتصر هذا الأجر المتزايد على حياة العالم فقط . بل يستمر أجره فى الزيادة بعد مماته حتى يوم القيامة .

(٢) مرتبة الحاكم العادل:

يذهب ابن حزم إلى أن الحكم العدل شريك لرعيته فى كل عمل خير عملوه فى ظل عدله ، وله مثل أجر كل من عمل سنة حسنة سنها ذلك الحاكم العادل .

(٣) مرتبة المجاهد فى سبيل الله:

يقرر الإمام الظاهرى أن المجاهد فى سبيل الله شريك لكل من يحميه بسيفه فى كل عمل خير يعمله ، وإن بعدت داره فى أقطار البلاد ، وله مثل أجر كل من عمل شيئا من الخير فى كل بلد أعان على فتحه بقتال أو حصار ، وله مثل أجر كل من دخل الإسلام بسببه إلى يوم القيامة.

---

[٢٢٩] الفصل : ٣ / ١١٨

[٢٣٠] لم يرد نص السؤالين هكذا ، ولكنا آثرنا الاقتصار على المضمون تجنبا للتطويل:

ويعلن ابن حزم أن هذه المراتب الثلاث سبق إليها الصحابة، لأنهم كانوا السبب في بلوغ الإسلام إلينا. وفي تعلمنا العلم، وفي الحكم بالعدل فيما ولوا، وفي فتوح البلاد شرقا وغربا، فهم شركاؤنا وشركاء من يأتي بعدنا إلى يوم القيامة، في كل خير يعمل به مما كانوا السبب فيه.

(٤) مرتبة الحاصل على الحظوة والقربة:

المرتبة الرابعة هي مرتبة الحظوة والقربة ، وهي حالة إنسان مسلم ، فتح الله له بابا من أبواب البر ، مضافا إلى أداء فرائضه ، إما في كثرة الصيام ، أو كثرة صدقة ، أو كثرة صلاة ، وما أشبه ذلك . فهذا له نوافل عظيمة ، وخير كثير ، إلا أنه ليس له إلا ما عمل ، وصحيفته تطوى بموته ، حاشا من حبس أرضا أو أصلا تجرى صدقته بعده.

(٥) مرتبة المجتنب للكبائر:

يتحدث بعد ذلك ابن حزم عما يسميه " مرتبة الفوز والنجاة " ، ويعرفها بأنها حالة إنسان مسلم ، يؤدى الفرائض ، ويجتنب الكبائر ، ويقتصر على ذلك ، فإن فعل هذا فمضمون له - على الله تعالى - الغفران لجميع سيئاته ، ودخول الجنة ، والنجاة من النار ، لقوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ (النساء/٣١) ، وقد نص الرسول ﷺ في اجابته عمن سأله عن فرائض الإسلام ، فأخبر بها ، فقال السائل : والله لا أزيد عليها ولا أنقص، فقال الرسول "أفلح إن صدق ، ودخل الجنة إن صدق " (رواه البخاري ومسلم والنسائي)

ويبين ابن حزم أن هذه المراتب الخمس هي مراتب الزلفى والقربى التى لا خوف على أهلها ، ولا هم يحزنون ، وإن كانت المرتبتان الأخيرتان دون المراتب الثلاث الأول ، كما أن المرتبة الخامسة هي دون الرابعة . ويواصل ابن حزم عرضه التنازلي للمراتب المختلفة ، فيتحدث بعد المراتب الخمس السابقة عن مرتبتين يعدهما مرتبتا السلامة مع الغرر(*)، وعاقبتهما محمودة ، إلا أن ابتداءهما مذموم، مخوف ، هائل ، وهما:

(٦) مرتبة التائب من الكبائر:

إنها مرتبة إنسان مسلم ، عمل خيرا كثيرا ، وشرا كثيرا ، وأدى الفرائض ، وارتكب الكبائر ، ثم رزقه الله التوبة ، قبل موته.

(*) الغرر: الخطر والتعرض للهلكة.

(٧) مرتبة من زادت حسناته على سيئاته:

وهى مرتبة إنسان مسلم . عمل حسنات ، كما ارتكب الكبائر ومات مصرا عليها . إلا أن حسناته أكثر من سيئاته .

ويعد ابن حزم هذين الرجلين الأخيرين قد غررا ، ولكنهما فائزان ناجيان بضمان الله ﷻ ، إذ يقول ﴿وإنه لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى﴾ (طه/٨٢) ، ولقوله تعالى ﴿فأما من ثقلت موازينه ، فهو فى عيشة راضية﴾ (القارعة/٦-٧) ، على نحو ما تبين فى مصير مرتكب الكبيرة .

(٨) مرتبة أهل الأعراف:

يعرف ابن حزم مرتبة أهل الأعراف[٣٣١] بأنها مرتبة خوف شديد ، وهول عظيم ، إلا أن العاقبة إلى السلامة ، وهى حال إنسان مسلم تساوت حسناته وكبائره ، فلم تفضل له حسنة يستحق بها الرحمة ، ولا فضلت له سيئة يستحق بها العذاب ، وقد وصف الله أهل الأعراف ، فقال تعالى . بعد أن ذكر مخاطبة أهل الجنة لأهل النار . ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ (الأعراف/٤٤) ثم قال بعد آية واحدة ﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ، وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾ (الأعراف/٤٦-٤٧) . فهذه الوقفة . على حد قول ابن حزم . لا يعدل همها ، والاشفاق منها ، سرور الدنيا كله . ولكنهم ناجون من النار ، داخلون الجنة . لأنه لا دار سواهما، فمن نجا من النار ، فلابد له من الجنة . ويقول ابن حزم فى خشوع وتواضع " وليتنا نكون من هذه الصفة".

(٩) مرتبة الخارج من النار:

يعد الإمام الظاهرى المرتبة التاسعة ، مرتبة محنة وبلية وورطة ومصيبة ... نعوذ بالله منها ، وإن كانت العاقبة إلى عفو واقالة وخير ، وهى حال امرىء مسلم خفت موازينه ، ورجحت كبائره على حسناته . فيدخل أهل هذه المرتبة النار ويبقون فيها على قدر ما أسلفوا ، حتى تأتيهم الشفاعة التى ادخرها الله لنبيه ﷺ ، فإذا جاءت الرحمة التى ادخرها الله لذلك اليوم الفظيع . والموقف الشنيع . أخرجوا

---

[٣٣١] الأعراف جمع عرف ، والعرف لغة هو ما ارتفع عن الأرض ، وشرعا مكان مرتفع بين الجنة والنار ، أو هو أعلى السور المضروب بين الخلدين

كلهم من النار ، فوجا بعد فوج ، ويدخل في هذه الفئة من لم تكن له وسيلة ، ولا عمل خيرا قط غير اعتقاد الإسلام ، والنطق به ، ولا استكف عن شر قط حاشا الكفر ، وعلى قدر ما يضاف من السيئات على الحسنات يكون العذاب.

(١٠) مرتبة الكافر:

ونصل إلى أدنى المراتب وآخرها ، وهي مرتبة السحق والهلكة الأبدية ، وهي مرتبة من مات كافرا ، فهو مخلد في نار جهنم ، ولا يخفف عن الكافرين من عذابها ، ولا يقضى عليهم فيموتوا ، بل هم خالدون فيها أبدا ، سواء صبروا أم جزعوا، ما لهم من محيص[٢٣٢].

وأهل النار متفاضلون في العذاب ، فأقلهم عذابا أبو طالب ، فإنه توضع جمرتان من نار في اخمصيه ، ويتدرج عذاب الكافرين إلى أن يصل إلى درجة آل فرعون حيث يدخلون أشد العذاب[٢٣٣]، ودرجة المنافقين الذين يكونون في الدرك الأسفل من النار[٢٣٤].

وأما ما عمله أهل النار من أعمال البر كالعتق والصدقة ونحو ذلك ، فحابط كله ، ولكن الله لا يعذب أحدا إلا على ما عمل ، لا على ما لم يعمل ، ويضرب ابن حزم مثالا يبين به ما يعنيه ، فالكافر الذى لا يطعم المسكين يعذب على ذلك عذابا زائدا ، وأما الذى أطعم المسكين - مع كفره - فلا يعذب على ذلك ، ومن ثم فهو أقل عذابا من الأول[٢٣٥].

* * *

---

[٢٣٢] رسالة التلخيص ، الرسائل : ٣ / ١٤٥ - ١٥٢ وكذلك الأصول والفروع:١/ ١٥١ - ١٥٩

[٢٣٣] راجع سورة غافر آية ٤٦

[٢٣٤] راجع سورة النساء آية ١٤٥

[٢٣٥] الفصل : ٤ / ٥٤ - ٥٥

المبحث الخامس
القضـاء والقـــدر

عالج ابن حـزم مشكلة الجبر والاختيار ، أو مشكلة الحرية الإنسانية معالجة مستفيضة ، ودارت معالجته لهذه المشكلة حـول ثلاثة محـاور : الاسـتطاعة ، القضـاء والقدر . خلق أفعال العباد ، كما ترتبـط بمشكلـة الجـبر والاختيـار مسـألة التعديـل والتجوير.

١ - الاسـتطـاعـة:

يشير ابن حـزم إلى اختلاف الفرق فـي مسألة الاستطاعة ، ويستعرض أهـم الاتجاهات فيها ، ويناقش دعاوى أصحابها ، وبخاصة الجبرية والقدرية .

(أ) فيبطل مزاعم المجـبرة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنـه لا استطاعة له أصلا ، وهو قـول جهم بن صفوان ، وطائفة من الأزارقة (احدى فرق الخـوارج) ، وقـد احتج المجبرة على دعواهم بأن قالوا : لما كـان الله تعالى فعالا[٢٣٦]، وكان لا يشبهه شيء من خلقه[٢٣٧]، وجب أن لا يكون أحد فعال غيره. وقالـوا أيضـا : معنى اضافة الفعل إلى الإنسـان ، إنما هـو كما نقـول: مات زيـد ، وإنما أماته الله تعالى في الحقيقة.

ويبـين ابـن حـزم خطـأ هـذه المقالـة مـن ثـلاث زوايـا: النـص، والحـس، واللغة:[٢٣٨] فأما النص فإن الله قال في غير موضع من القرآن ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ (الأحقاف/١٤ ، الواقعة/٢٤) ، وقـال تعالى ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾ (الصف/٢) . وقال ﴿وعملوا الصالحات﴾ (في كثير من الآيات)، فنص تعالى على أننا نعمل ونفعل ونصنع.

---

[٢٣٦] لقوله تعالى : ﴿ إن ربك فعال لما يريد ﴾ (البروج/١٦)

[٢٣٧] لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/١١)

[٢٣٨] الفصل : ٣ / ٢٢ - ٢٦

ويبطل قولهم أيضا قوله تعالى ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ (التكوير/٢٨-٢٩) . فنص تعالى على أن لنا مشيئة ، إلا أنها لا تكون منا إلا أن يشاء الله كونها . وفي قوله تعالى ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (المائدة/٧٩) أثبت الله لهم الفعل ، وفي قوله ﴿وفاكهة مما يتخيرون﴾ (الواقعة/٢٠) اثبات أن للإنسان اختيارا ، لأن أهل الدنيا وأهل الجنة سواء في هذه الناحية . وعبارة " لا حول ولا قوة إلا بالله " توجب لنا حولا وقوة ، وتبطل قول المجبرة .

(٢) وأما الحس فيشهد بذلك أيضا ، فإنه بالحواس ، وبضرورة العقل كذلك نعلم علما يقينا ، لا يخالج فيه الشك ، أن بين الصحيح وبين من لا صحة بجوارحه فرقا لائحا، لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا . فيجب التفرقة بين الحركات الاختيارية وبين الحركات الاضطرارية .

(٣) وأما اللغة التي خوطبنا بها فتبين لنا أن المجبر هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، ويسمى في اللغة مجبرا ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى في اللغة مجبرا . ويبين ابن حزم من طريق اللغة أن الإجبار والاكراه والاضطرار والغلبة ألفاظ مترادفة ، وكلها واقع على معنى واحد لا يختلف ، وهو وقوع الفعل ممن لا يؤثره ولا يختاره ، ولا يتوهم منه خلافه البتة . وأما من آثر ما يظهر منه من الحركات والاعتقاد ويختاره ، ويميل إليه هواه ، فلا يقع عليه اسم اجبار ولا اضطرار ، لكنه مختار ، والفعل منه مراد متعمد مقصود[٢٤٠].

(ب) ويناقش ابن حزم دعاوى القدرية أو المعتزلة ومن اتبعهم ممن قالوا إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان ، وعمدة حجتهم تقوم على القسمة الثنائية ، فقد قالوا : لا يخلو الكافر من أحد أمرين: إما أن يكون مأمورا بالإيمان أو لا يكون مأمورا به ، والقسم الأخير باطل لأنه مخالف للقرآن ، بقي أن الكافر مأمور بالإيمان وهذا القول أيضا لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون أمر وهو يستطيع ما أمر به ، وهذا قولهم الذي

---

[٢٤٠] الفصل : ٣ / ٢٨ - ٣٠

يرتضونه ، وإما أن يكون أمر وهو لا يستطيع ما أمر به ، وهذا باطل لأنه يعني أن ينسب إلى الله تكليف ما لا يستطاع ، وهذا جور .

وهكذا يخلصون إلى أن المرء لا يفعل فعلا إلا باستطاعة موهبة من الله . وهنا يبرز السؤال التالي : هل هذه الاستطاعة أعطيها المرء والفعل موجود أم أعطيها والفعل غير موجود ؟ فإن كانت الأولى ، فلا حاجة به إلى الاستطاعة ، إذ قد وجد منه الفعل الذي يحتاج إلى الاستطاعة ليكون ذلك الفعل بها . وإن كانت الثانية فهذا قولهم : إن الاستطاعة قبل الفعل .

وبرهنوا على صحة مذهبهم بقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ (آل عمران/٩٧) . قالوا : فلو لم تتقدم الاستطاعة الفعل لكان الحج لا يلزم أحدا قبل أن يحج . وقال تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ (البقرة/١٨٤) وقال ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾ (المجادلة/٤) فلو كانت الاستطاعة للصوم لا تتقدم الصوم ما لزمت أحدا الكفارة به ، وغير تلك آيات كثيرة تدل على أن الاستطاعة سابقة على الأفعال[٢٤١] .

(جـ) وقبل أن يفصح الإمام الظاهرى عن مذهبه فى الاستطاعة يضع قاعدة منهجيه للبحث ، إذ يدعو إلى القيام بتحليل لغوى للفظ المراد بحثه ، إذ أن الكلام على حكم لفظة ، قبل تحقيق معناها ، ومعرفة المراد بها ، وعن أى شيء يعبر بذكرها ، طمس للوقوف على حقيقتها . فينبغى أولا أن نقف على معنى الاستطاعة .

وفى البداية يستبعد ابن حزم قول النظام ومن حذا حذوه: إن الاستطاعة هى المستطيع ، لأنه قول فى غاية الفساد ، ويتهم قائله بجهل اللغة العربية ، وبحقائق الأسماء والمسميات .

فإن الاستطاعة إنما هى مصدر استطاع يستطيع استطاعة . والمصدر هو فعل الفاعل وصفته . والصفة غير الموصوف ، لأن الصفات تتعاقب على الموصوف .

ويبين ابن حزم أن الاستطاعة هى القوة على الفعل ، وهى غير الإرادة، وإنما الإرادة هى المحركة للإستطاعة ، ولا يقال إن الإرادة هى استطاعة، لأن كل عاجز عن الحركة فهو مريد لها ، وهو غير مستطيع.

---

[٢٤١] السابق : ٣ / ٢٥ - ٣٣

ولما كانت الاستطاعة قوة ، فهي من عند الله ، لأنه تعالى مؤتي القوى إذ لا يمكن ذلك لأحد دونه ، فصح أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذان الوجهان قبل الفعل ، يضاف إليهما قوة أخرى من عند الله ، وهذا الوجه مع الفعل ، وباجتماعها يكون الفعل[٢٤٢].

فالإنسان الحامل هذه الصفة (صفة الاستطاعة) مستطيع بظاهر حاله من هذا الوجه ، وغير مستطيع ما لم يفعل الله ﷻ فيه ، ما به يكون تمام استطاعته ووجود الفعل ، فهو مستطيع من وجه ، غير مستطيع من وجه آخر ، كالبناء المجيد ، فهو مستطيع بظاهر حاله ومعرفته بالبناء ، غير مستطيع للآلات التي لا يوجد البناء إلا بها ، وهكذا في جميع الأعمال[٢٤٣].

أي أن ابن حزم لا يسلب الإنسان الاستطاعة تماما ، ويجرده منها على نحو ما يفعله الجبريون الغلاة ، ولا يبالغ ابن حزم في تأكيد الاستطاعة المطلقة ، حتى يجعلها صفة ذاتية للإنسان، أي تنبع من ذاته ، فلا سلطان لأحد عليه ، ولا حتى للفعل الإلهي على نحو ما يقول القدريون المتطرفون ، وإنما الإنسان ـ لدى الإمام الظاهري ـ مستطيع ، واستطاعته موقوفة على العون الإلهي[*].

ويضرب ابن حزم مثالا يبين فيه كيف يمكن أن يكون المرء مختارا من وجه ، مكرها من وجه آخر ، وأن يكون مستطيعا من ناحية ، عاجزا من ناحية أخرى، وأن يكون قادرا من جهة ، ممنوعا من جهة أخرى ، فيذهب الإمام الظاهري إلى أن المرء قد يكون مضطرا مختارا مستطيعا مكرها في حالة واحدة ، كما في حالة إنسان في رجله أكلة ، ولا دواء له إلا بقطعها ، فيأمر أعوانه ـ مختارا لأمره إياهم ـ بقطعها ، وبحسمها بالنار بعد القطع ، ويأمرهم بامساكه وضبطه ، وأن لا يلتفتوا إلى صياحه ، ولا إلى أمره لهم بتركه إذا أحس الألم . فهذا الرجل مختار لقطع رجله ، وهو بلا شك كاره لقطعها ، مضطرا إلى ذلك ، إذ لم يجد سبيلا إلى ترك قطعها ، وهو مجبر مكره

---

(٢٤٢) العون الإلهي : تعبير حزمي استخلصته من كلام ابن حزم " في البدل " (راجع الفصل ٣ / ٥٢)

(٢٤٣) الفصل : ٣ / ٥٣ - ٥٤

(*) السابق : ٣ / ٢٢ وما بعدها

بالضبط من أعوانه حتى يتم القطع والحسم ، إذ لو لم يضبطوه ويقهروه ويكرهوه ويجبروه لم يمكن القطع[٢٤٤] .

٢ - معنى القضاء والقدر :

يرتبط موضوع القضاء والقدر ارتباطا وثيقا بمسألة الاستطاعة ، أو بقول أصح إن موضوع القدر يتضمن مسألة الاستطاعة ، فهى داخلة فيه ، ولا يمكن الفصل بينهما إلا لغرض الدراسة التحليلية فقط ، ويظهر هذا التداخل بينهما فى ترتيب فصول كتاب الفصل ، حيث يخصص ابن حزم فصلا فى " الكلام فى القدر " ثم " باب الاستطاعة " ، وهذا الباب ينقسم إلى فصول من بينها فصل فى " الكلام فى القضاء والقدر ".

يشير ابن حزم إلى كثرة استعمال المسلمين للفظتى القضاء والقدر ، بما جعل بعض الناس يظنون أن فيهما معنى الاكراه والاجبار ، وليس الأمر كما ظنوا .

وإنما معنى القضاء فى لغة العرب : الحكم فقط ، ولذلك يقولون: القاضى: بمعنى الحاكم ، وأما الشرع ، فيذكر ابن حزم للفظة " قضى " أربعة معان:

(١) قضى الله بكذا، أى حكم به.

(٢) ويكون أيضا بمعنى أمر لقوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ (الإسراء/٢٣).

(٣) ويكون كذلك بمعنى أخبر لقوله تعالى ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين﴾ (الحجر/٦٦) بمعنى أخبرناه ، ولقوله ﴿وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين﴾ (الإسراء/٤٠) أى أخبرناهم بذلك.

وأما معنى القدر فى اللغة العربية: الترتيب ، والحد الذى ينتهى إليه الشىء. نقول: قدرت البناء تقديرا ، إذا رتبته وحددته. قال تعالى ﴿وقدر فيها أقواتها﴾ (فصلت/١٠) بمعنى رتب أقواتها وحددها ، وقال ﴿إنا كل شىء خلقناه بقدر﴾ (القمر/٤٩) يريد تعالى: برتبة وحد.

---

[٢٤٤] ويكون أيضا بمعنى أراد، وهو قريب من المعنى الأول: حكم، لقوله تعالى ﴿فإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (غافر/٦٨).

ويخلص فى النهاية ابن حزم إلى أن معنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، وإلى وقت كذا فقط[٢٤٥] . أي يخلو معنى اللفظين : القضاء والقدر من الاجبار أو الاكراه .

ويخصص ابن حزم فى كتاب الأصول والفروع بابا فى " الرد على القدرية " يختتم به كتابه ، ويورد فيه من الأدلة النقلية ما يثبت القدر ، وضرورة الإيمان به[٢٤٦] .

٣ - خلق أفعال العباد:

يثير الباحث فى مشكلة الجبر والاختيار سؤالا عن أفعال العباد : هل هى مخلوقة لله تعالى أم لم يخلقها الله بل أحدثها فاعلوها ؟ ويذكر ابن حزم اختلاف الفرق فى الإجابة عن هذا السؤال:

فقد ذهب أهل السنة كلهم ، وكل من قال بالاستطاعة مع الفعل من النجارية والأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة ، إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى فى الفاعلين لها ، ووافقهم على هذا بعض رجال المعتزلة من أمثال ضرار بن عمرو .

أما سائر المعتزلة ، ومن وافقهم على ذلك من المرجئة والخوارج والشيعة فذهبوا إلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلها فاعلوها ، ولم يخلقها الله ، ويعد ابن حزم هذا القول تخليط ، ويلزم عنه أقوال فاحشة[٢٤٧].

ويبرهن ابن حزم على صحة القول : إن الله تعالى خلق أعمال العبد كلها ، بأدلة نقلية وعقلية :

فمن نصوص القرآن التى يستدل بها ابن حزم ، قوله تعالى ﴿ واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا﴾ (الفرقان/٣). وينبه ابن حزم على أن هذه الآية تتضمن من يعبدون المسيح ، ومن يعبدون الجن ، فصح أن كل من عبدوه ، ومنهم

---

[٢٤٥] الفصل : ٣ / ٥١ - ٥٢

[٢٤٦] الأصول والفروع : ٢ / ٤٠٢ - ٤٠٣

[٢٤٧] الفصل : ٣ / ٥٤ وما بعدها

المسيح والجن، لا يخلقون شيئا ، ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ، فثبت يقينا أنهم مصرفون مدبرون ، وأن أفعالهم مخلوقة لغيرهم .

وقوله تعالى ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ (النحل/١٧) إنما هو نص جلى على ابطال أن يخلق أحد دون الله شيئا .

وقوله تعالى ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ (لقمان/١١) يدل على أن الله خلق كل ما فى العالم ، وأن كل من دونه لا يخلق شيئا .

وقوله تعالى ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات/٩٦) هو نص جلي على أنه تعالى خلق أعمالنا ، وقد فسر بعضهم (يقصد المعتزلة) قوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ بأنه خلقنا وخلق العيدان والمعادن التى تعمل منها الأوثان . يقول ابن حزم : هذا كلام سخيف دل على جهل قائله وعناده وانقطاعه ، لأنه لا يقول أحد فى اللغة التى بها خوطبنا في القرآن ، وبها نتفاهم فيما بيننا أن الإنسان يعمل العود أو الحجر . هذا ما لا يجوز فى اللغة العربية أصلا ، ولا فى المعقول ، وإنما يستعمل ذلك موصولا ، فنقول : عملت هذا العود صنما ، وهذا الحجر وثنا .

وإما اثبات صحة خلق الله لأفعال العباد من طريق النظر العقلى فهو أمر بين أيضا ، إذ أن ما يقال على جملة النوع ، فهو يقال على أشخاص ذلك النوع ولابد ، فإن كان النوع مخلوقا ، فأشخاصه مخلوقة أيضا ، والعكس صحيحا ، فلو كان فى العالم شيء غير مخلوق لله ﷻ ، لكان من قال : العالم مخلوق والأشياء مخلوقة ، وما دون الله تعالى مخلوق ، لكان من قال هذا كاذب.

ويوجه ابن حزم لنفاة خلق أفعال العباد السؤال التالي: هل الله تعالى إله العالم ورب كل شيء أم لا ؟ فإن قالوا : نعم ، سئلوا : أعموما أو خصوصا ؟ فإن قالوا: بل عموما صدقوا ، ولزمهم ترك قولهم . إذ من المحال أن يكون تعالى إلها لما لم يخلق .

وإن قالوا : خصوصا ، قيل لهم : ففى العالم إذن ما ليس الله إلها له ، وما لا رب له ، وإن كان هذا ، فإن من قال : إن الله رب العالمين كاذب ، وهذا خروج عن الإسلام .

ويستعرض ابن حزم حجج المعتزلة النقلية والعقلية فى نفى خلق الله لأفعال العباد ، ويرد عليها فى تفصيل طويل ، ويفند دعاويهم ، ويدحض مزاعمهم[٢٤٨] ويخلص إلى أن جميع أفعال العباد ، بما فيها الكفر والمعاصى ، هى من حيث أنها أعراض وحركات ، خلق لله تعالى[٢٤٩].

٤ - مسئلة التعديل والتجوير:

العدل هو الأصل الثانى من أصول المعتزلة الخمسة ، بل هو الأصل الذى يتضمن ما بعده من أصول ثلاثة : المنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن ثم يحب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية[٢٥٠].

ويعد ابن حزم هذا الباب : العدل ، أصل ضلالة المعتزلة ، ذلك أن جمهورهم قالوا : وجدنا من فعل الجور فى الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ، ومن أعان فاعلا على فعله ، ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا . قالوا : والعدل من صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه ، لقوله تعالى ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾[٢٥١] (فصلت/٤٦) وقوله ﴿ وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾[٢٥٢] (البقرة/٥٧) ونحو ذلك.

ويوافق ابن حزم المعتزلة فى أن الله عدل لا يجور ولا يظلم ، ولكنه يخالفهم فى معنى الظلم والجور ، وفيما يقعون فيه من خطأ منهجى ، إذ يقيسون الغائب على الشاهد ، فيبين أن عقولهم حكمت على الله تعالى بأنه لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم ، وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم . وهذا هو تشبيه لله بخلقه ، وهو خطأ وضلال ، فضلا عن أنه يتعارض مع دعوتهم إلى التنزيه.

---

[٢٤٨] السابق: ٣ / ٦١ - ٩٧

[٢٤٩] السابق : ٣ / ١٠٤

[٢٥٠] د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٩

[٢٥١] ورد نفس المعنى فى أربعة مواضع أخرى من القرآن الكريم

[٢٥٢] ورد المعنى نفسه فى مواضع أخرى كثيرة. راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن

وإنما الحق . فيما يؤكد الإمام الظاهرى . هو أن كل ما فعله الله . أى شىء كان . فهو منه تعالى حق وعدل وحكمة ، وإن كان بعض ذلك منا جورا وسفها[٢٥٣].

ويطرح ابن حزم على المعتزلة السؤال الآتى : هل خلق الله تعالى إبليس والشياطين وسائر قوى الشر والخمر والخنازير والحجارة المعبودة ونحو ذلك خير وعدل وحسن ؟ فإن قالوا : نعم ، صدقوا وتركوا أصلهم الفاسد، ولزمهم الرجوع إلى الحق فى أن خلقه تعالى للشر والخير ولجميع أفعال عباده ، وتعذيب من يشاء منهم ، كل ذلك حق وعدل وحسن ، وأن أحكامنا غير جارية عليه سبحانه ، ولكن أحكامه جارية علينا[٢٥٤]. وغنى عن البيان أن المعتزلة لا يمكنهم الاجابة بلا عن السؤال الذى طرحه ابن حزم ، لأن ذلك يخالف أصلهم ، وهو أن الله لا يخلق الشر والظلم والقبح.

ويتهم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم بالوقوع فى خطأ قياس الغائب على الشاهد[٢٥٥] حين قالوا على الله ما وجدوه فى أنفسهم ، وأوجبوا عليه تعالى حكما لازما له من قبل بعض خلقه ، إذ قالوا : لا يجوز أن يفعل الله إلا ما هو حسن فى العقل منا ، ولا أن يخلق ويفعل ما هو قبيح فى العقل فيما بيننا.

ويؤكد الإمام الظاهرى أن أحكام التحسين والتقبيح محدثة مخلوقة، وليست أزلية، ومن هذه الزاوية كان من المحال سريان هذه الأحكام على الله تعالى، فلقد كان الله وحده ، لا شىء موجود معه ، ففى أى شىء كانت صورة الحسن حسنة ، وصورة القبيح قبيحة ، وليس هنالك عقل أصلا يكون فيه الحسن حسنا والقبيح قبيحا ، ولا كانت هنالك نفس عاقلة أو غير عاقلة ، فيقبح عندها القبيح، ويحسن الحسن ؟ فبأى شىء قام تحسين الحسن ، وتقبيح القبيح ، وهما عرضان لابد لهما من حامل ، ولا حامل أصلا ، ولا محمول ، ولا شىء حسن ، ولا شىء قبيح، حتى أحدث الله تعالى النفوس ، وركب فيها العقول المخلوقة ، وقبح فيها . على قول المعتزلة . ما قبح، وحسن فيها . على قولهم . ما حسن؟ فإذ لا سبيل إلى أن يكون مع

---

(٢٥٣) السابق : ٣ / ٩٧ - ٩٨

(٢٥٤) السابق : ٣ / ١٠٠ ، ٣ / ١٠٤

(٢٥٥) لعل هذا هو أهم خطأ منهجى وقع فيه المتكلمون فيما بين الفيلسوف الأندلسى ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وهو فى الغالب قد تأثر بابن حزم الأندلسى فى هذه المسألة، وإن خالفه فى مسائل كثيرة غيرها

البارى تعالى فى الأزل شىء موجود أصلا : قبيح ، ولا حسن ، ولا عقل يقبح فيه شىء ، أو يحسن ، فقد وجب أن لا يلزمه تعالى شىء لحسنه ، أو يمتنع منه شىء لقبحه .

وهكذا يثبت ابن حزم أن أحكام الحسن والقبح مخلوقة حادثة ، إذ لا قبح ولا حسن البتة فيما لم يزل ، فبالضرورة أن ما هو الآن عندنا قبيح ، فإنه لم يقبح بلا أول ، بل كان لقبحه أول لم يكن موجودا قبله ، وكذلك القول فى الحسن ، ولا فرق بينهما .

ولكن ماذا لو قال أصحاب مذهب التحسين والتقبيح العقليين : لم يزل القبيح قبيحا فى علم الله ، ولم يزل الحسن حسنا فى علمه تعالى ؟ يجيب ابن حزم على خصومه العقليين من المعتزلة والزيدية ومن وافقهم . بأن يعلن أن مسألة التحسين والتقبيح نسبية متغيرة تخضع للظروف ، وليست مطلقة ثابتة ، وهو هنا منطقى مع نفسه فقد سبق أن أعلن أن أحكام التحسين والتقبيح مخلوقة محدثة ، ومن ثم فهى كسائر المخلوقات متغيرة ، أما لو كانت أزلية مطلقة . كما هو الشأن عند أصحاب المذاهب العقلية . لما كانت تخضع للظروف المتغيرة ، فمفهوم الفضيلة والخير أو مفهوم الرذيلة والشر ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال فيما بين سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان القدماء(٢٥٦)، ومسكويه (ت.سنة ٤٢٠هـ) من(٢٥٧) متفلسفة الإسلام، ومن الفلاسفة الغربيين المعاصرين رينيه لوسن الذى قال : إن القيمة المطلقة تبقى ، وستبقى نهائيا(٢٥٨).

---

(٢٥٦) لم يكن أرسطوطاليس فيلسوفا عقليا خالصا كما هو شأن أستاذيه ، فقد أفسح فى مذهبه العقلى مكانا للنزعة التجريبية ، انعكست فى نظريته فى الوسط الذهبى ، فعلى الرغم من أنه حدد مفهوم الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، إلا أنها ليست وسطا حسابيا ثابتا ، وإنما جعل مكانها مرنا فقد تقترب من أحد الطرفين ، وتبتعد عن الآخر ، وفقا للظروف المتغيرة

(٢٥٧) راجع رسالتنا للدكتوراه : متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى

(٢٥٨) د . عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ٩٥

وأما الإمام الظاهرى فكان ذا نزعة تجريبية ، خالف خصومه العقليين من المعتزلة الذين أثبتوا أن أحكام التحسين والتقبيح أزلية فى علم الله ، فقال لهم : " ما دليلكم على هذا ؟ بل لعله تعالى لم يزل عليما بأن أمر كذا يكون حسنا برهة من الدهر ، ثم يقبحه فيصير قبيحا إذا قبحه ، لا قبل ذلك ، كما فعل تعالى بجميع الملل المنسوخة"(٢٥٩).

ولكن ابن حزم يستخلص من مذهبه فى التحسين والتقبيح نتائج غريبة من أهمها ما يأتى:

١ - مما تقدم يبين ابن حزم أن الله حاكم على كل ما دونه ، وأنه تعالى غير محكوم عليه ، وأنه لا قبيح إلا ما قبح الله ، ولا حسن إلا ما حسن الله ، وأنه لا يلزم لأحد على الله تعالى حق ، ولا حجة ، ولذلك فهو تعالى يعذب من يشاء أن يعذبه ، ويرحم من يشاء أن يرحمه ، ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء فى النار مخلدين لكان ذلك له ، ولكان عدلا وحقا منه ، ولو نعم إبليس والكفار فى الجنة مخلدين كان ذلك له ، وكان حقا وعدلا منه(٢٦٠).

٢ - ويعلن ابن حزم أن المحاباة من الله حق وعدل منه تعالى ، لأنه لا يسأل عما يفعل(٢٦١)، ويضطر ابن حزم إلى انكار الحكمة الإلهية فى التشريعات السماوية، ويعجب من مباهاة المعتزلة فى انكارهم المحاباة من الله ، ودعواهم أنها ظلم . فيقول الإمام الظاهرى: "ولا ندرى فى أى شريعة أم فى أى عقل وجدوا أن المحاباة ظلم ، وأن الله تعالى قد أباحها إلا حيث شاء، وذلك أن للرجل أن ينكح امرأتين وثلاثا وأربعا من الزوجات ، وذلك له مباح حسن، ولا يحل للمرأة أن تنكح غير واحد، فقد نص الله تعالى على اباحة ما ليس عدلا عند المعتزلة، وهو المحاباة ، وكل ذلك عدل منه"(٢٦٢). وهكذا أرجع ابن حزم اباحة تعدد

(٢٥٩) الفصل : ٣ / ١٠٠ - ١٠١

(٢٦٠) السابق : ٣ / ١٠٠ - ١٠١

(٢٦١) السابق : ٣ / ١٢٦

(٢٦٢) السابق : ٣ / ١٠٦ - ١٠

الزوجات فى الإسلام إلى مجرد محاباة الله تعالى للرجال على حساب النساء ، وحال منهجه الظاهرى دون البحث عما وراء اباحة التعدد من حكمة جليلة[٢٦٣].

٣ - ذهب المعتزلة والزيدية إلى أن شكر الله على نعمه إنما هو أمر يستلزمه العقل والنقل ، فيقول أحد الأئمة الزيدية وهو أحمد بن سليمان : " إن العقل الضرورى يحكم بوجوب شكر المنعم"[٢٦٤]. ويخالف الإمام الظاهرى المعتزلة ومن وافقهم ، فيذهب إلى أنه لا يجب شكر منعم إلا بعد أن يوجب الله تعالى شكره ، فحينئذ يجب ، وإلا فلا ، إذ لا فرق بين تولدنا من منى أبوينا ، وبين تولدنا من التراب الأرضى ، ولا خلاف فى أنه لا يلزمنا بر التراب ، ولا له علينا حق . وليس ذلك إلا لأن الله تعالى لم يجعل له علينا حقا . وقد يرضع الصغير شاة ، فلا يجب لها عليه حق ، لأن الله تعالى لم يجعله لها ، وجعله للأبوين ، وإن كانا كافرين مجنونين ، ولم يتوليا تربيتنا ، بل اشتغلا عنا بلذاتهما ، ليس ههنا إلا أمر الله تعالى فقط[٢٦٥].

هكذا جعل الإمام الظاهرى فضل التراب أو الشاة على الإنسان كفضل والديه سواء بسواء ، وتجاهل أن الوالدين استحقا مكانتهما السامية لدورهما التربوى ﴿وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا﴾ (الإسراء/٢٤) ، وأن توصية الله ورسوله للإنسان بوالدته بخاصة لم تكن بلا سبب ، فقد ﴿حملته أمه وهنا على وهن﴾ (لقمان/١٤) ، وأن حقوق الوالدين فى شكر الأولاد ، إنما يقابله واجبات حيالهم[٢٦٦].

٤ - ذهب المعتزلة إلى أن تكليف ما لا يطاق ، ثم التعذيب عليه قبيح فى العقول جملة ، ولا يحسن بوجه من الوجوه فيما بيننا ، فلا يحسن من البارى تعالى أصلا .

---

[٢٦٣] أماط اللثام عن بعضها من العلماء المعاصرين : محمود شلتوت فى كتابه العقيدة والشريعة ، وأبو الأعلى المودودى فى كتابه : الحجاب

[٢٦٤] راجع كتابنا: الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، ص ٨٧ وما بعدها، وكذلك: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٨١ وما بعدها

[٢٦٥] الفصل : ٣ / ١٠٨

[٢٦٦] راجع كتابنا : الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام ، ص ٦٠ وما بعدها

ويستنكر ابن حزم هذا القول ، وعنده أنه لا ظلم في شيء من فعل البارى تعالى ، ولو أنه تعالى عذب من لم يقدره على ما أمر به من طاعته ، لما كان ذلك ظلما ، إذ لم يسمه تعالى ظلما : أليس قول القائل فيما بيننا اعبدونى ، اسجدوا لى قبحا لا يحسن بوجه من الوجوه ؟ أوليس هذا القول من الله تعالى حسنا وحقا ؟ وكذلك الممتن باحسانه ، الجبار ، المتكبر ، ذو الكبرياء ، قبيح فيما بيننا على كل حال ، وهو من الله تعالى حسن وحق ، فإن قال المعتزلة : حسن ذلك منه ، لأن الكل خلقه . قيل لهم : وكذلك حسن منه تكليف من لا يستطيع ثم تعذيبه ، لأن الكل خلقه[٢٦٧] . ولئن كان ابن حزم قد وافق في هذه المسئلة الأشاعرة[٢٦٨] ، فإنه خالف قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (البقرة/٢٨٦) وتكرر هذا المعنى في غير موضع في القرآن الكريم[٢٦٩] .

ويؤول الآية السابقة متكلمو الأشاعرة كأبي بكر الباقلاني . كما رأينا . حين قال " المراد بذلك . والله أعلم . أنه (تعالى) لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ما وجد ، وتمكن منه ، دون ما لا تناله يده"[٢٧٠] ، مع أن الآية الكريمة تصرح بأنها تتضمن حكما عاما ، كما أن هذا الحكم العام يتكرر في كثير من المواضع كما ذكرت.

٥ - ليس في الامكان أبدع مما كان ، إنما هو مبدأ تمتد جذوره إلى بعض الفلسفات القديمة ، وبخاصة الرواقية[٢٧١] ، وهو مبدأ يحد من القدرة الإلهية المطلقة ، وقد نصره المعتزلة ، ولكن ابن حزم يرفض هذا المبدأ الذى جعل معظم المعتزلة يذهبون إلى أنه ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس: كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن على السواء ، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ، وإن

---

(٢٦٧) الفصل : ٣ / ١١٢ - ١١٣

(٢٦٨) راجع موقفهم لدى د . أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٩٠ وما بعدها

(٢٦٩) راجع : البقرة/٢٣٣ ، الأنعام/١٥٢ ، الأعراف/٤٢ ، المؤمنون/٦٢

(٢٧٠) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٩

(٢٧١) راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

كان قليل من المعتزلة - من أمثال ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر - خالفوا هذا الأصل[٢٧٢].

ويسأل الإمام الظاهرى أصحاب نظرية الصلاح والأصلاح: أيما كان أصلح للعالم: أن يكون بريئا من السباع والأفاعي، أو أن تكون فيه كما هى مسلطة على الناس وعلى الأطفال والحيوان؟[٢٧٣] وأى مصلحة للعصاة فى أن جعل الله بعض حركاتهم وسكونهم كبائر يستحقون عليها النار، وجعل بعض حركاتهم وسكونهم صغائر مغفورة؟ ألم يكن من الأصلح أن يجعلها كلها صغائر مغفورة؟.

إن هذه المشكلات كلها راجعه - فى نظر ابن حزم - إلى أصل واحد، وهو الاصرار على تعليل أفعال الله ﷻ الذى لا علة لأفعاله أصلا، لا معقب لحكمه، لأنه ﴿لا يسئل عما يفعل﴾[٢٧٤] (الأنبياء/٢٣).

---

[٢٧٢] الفصل: ٣ / ١٦٤ - ١٦٥

[٢٧٣] حاول بعض أصحاب هذه النظرية الكشف عن مظاهر العناية الإلهية ودلائل الحكمة فى وجود الأفاعي والعقارب وسائر ما يتوهم أنه من الكائنات القبيحة.
راجع كتابنا عن أحمد بن سليمان، ص ٦٩

[٢٧٤] الفصل: ٣ / ١٨١

المبحث السادس

مسائل الإيمان

١ - مسمى الإيمان :

ربما توقع الباحث أن يكون المنهج الظاهرى الذى ارتضاه ابن حزم قد انتهى به إلى الوقوف عند ظاهر لفظ " الإيمان " على نحو ما وقف عالم الأشاعرة أبو بكر الباقلانى كما رأينا ، بيد أن الأمر بخلاف ذلك ، فقد انتقد ابن حزم مفهوم الإيمان لدى الجهمية والكرامية والأشاعرة[٢٧٥]، حقا وافق الباقلانى فى " أن الإيمان أصله فى الغة التصديق " ، ولكن معناه فى الشرع أوسع من هذا المعنى اللغوى ، فقد " أوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصى المنهى عنها[٢٧٦]". أى أن الإيمان عندما صار مصطلحا شرعيا ، أصبح له معنى يزيد على معناه اللغوى.

ويؤول الإمام الظاهرى الآية القرآنية ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا﴾ (التوبة/١٢٤) ، فيذكر أن الله تعالى - فى هذا القول الكريم - " يريد عملا"[٢٧٧].

ويبطل ابن حزم مذهب المرجئة والأشاعرة وغيرهم ممن قالوا : إن الإيمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال ، ذلك أن الله أخبر عن كفار قريش أنهم لو سئلوا عمن خلقهم ليقولون الله[٢٧٨]، لقد كانوا عارفين بذلك بقلوبهم ، فلما سجدوا للأوثان ، وهم مع ذلك يعلمون أنها مخلوقة ، كانوا بذلك مشركين[٢٧٩].

ويبين ابن حزم أن الجانب النظرى من الإيمان ، أعنى الجانب المعرفى أو التصديق ، إنما هو أمر فطرى ضرورى ، يشترك فيه جميع الخلق ، ويستوى المؤمن والكافر فى التصديق ، بل يشترك فيه أكفر الكافرين ، وهو إبليس وفرعون مع أفضل

---

(٢٧٥) الفصل : ٣ / ١٨٩ وما بعدها

(٢٧٦) الأصول والفروع : ١ / ١٣٢

(٢٧٧) السابق : ١ / ١٣٤

(٢٧٨) راجع سورة العنكبوت آية ٦١

(٢٧٩) الأصول والفروع : ١ / ١٣٨ ، ١ / ١٤٠

المؤمنين وهو جبريل ثم سائر الملائكة وجميع النبيين ، وكل من بين هاتين المنزلتين ، فلا يتفاضل أحد منهم في جانب المعرفة[٢٨٠].

كما أن هذا الجانب المعرفي من الإيمان ، وهو التصديق لا يحتمل الزيادة أو النقص ، ولكن الإيمان يزيد وينقص ، فما معيار الزيادة والنقصان؟ يزيد الإيمان بزيادة الأعمال الصالحة ، وينقص بنقص هذه الأعمال.

فالإيمان له أركان ثلاثة يقول ابن حزم عن الإيمان إنه " قول اللسان ، واعتقاد القلب ، وعمل بالجوارح . وهذا أصل الإيمان عندنا".

أما عن زيادة الإيمان ، فقد وردت فيها آيات قرآنية صريحة ، وأما عن نقصان الإيمان فمعلوم أن القرآن لم ينص على ذلك ، فلا دليل نقلي عليه ، وإنما الدليل عليه عقلي . هكذا يقرر الإمام الظاهري ، إذ يقول " فإن الله ﷻ ، لما أثبت الزيادة في الإيمان ، علمنا بضرورة العقل أن ما ثبت فيه زيادة ، فلابد من أن يقع فيه نقص ذلك الشيء ، فهذا ما لا يصح في العقل غيره ، وقد علمنا أن التصديق لا ينقص ، ولو نقص التصديق لبطل كله[٢٨١] " .

٢ – الإيمان والإسلام:

هل ثمت فرق بين الإيمان والإسلام ؟ يبين ابن حزم أن لفظ " الإسلام " يطلق ويراد به معنيين : أحدهما بمعنى الإيمان ، أي أن الإسلام والإيمان لفظان بمعنى واحد ، أو اسمان لمسمى واحد . وأما الآخر للفظ " الإسلام " فيطلق ويراد به شيئا آخر غير " الإيمان " يقول أبو محمد ابن حزم:

(١) " إن الإيمان أصله في اللغة التصديق ، وأوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصي المنهي عنها . والإسلام أصله في اللغة التبرؤ ، فقيل : المسلم مسلم لأنه تبرأ من كل شيء إلا الله .

وهذا معنى التصديق بعينه ، لا فرق بينهما ، ثم أوقعت الشريعة أيضا اسم الإسلام على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصي المنهي عنها ، فالإسلام أيضا إذا أريد به هذا المعنى ، هو الإيمان الواقع على الطاعات بعينه ، لا فرق بينهما.

---

[٢٨٠] السابق : ١ / ١٤١

[٢٨١] السابق : ١ / ١٣٤ - ١٣٥

(٢) والإسلام أيضا يكون بمعنى الاستسلام ، أي من استسلم للديانة ، فدخل في الإسلام خوف القتل ، وإن كان غير معتقد له ، فالإسلام - إذا أريد به هذا المعنى - هو غير الإيمان ، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات/١٤) . وبين ما قلناه قول الله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا﴾ الآية (آل عمران/٨٥) وقول الرسول ﷺ (لن يدخل الجنة إلا نفس مسلمة)، فلو كان هؤلاء المستسلمون مسلمين الإسلام الذى لا يدخل الجنة إلا من كان عليه، لكانوا من أهل الجنة، ولا خلاف أنهم من أهل النار ، فصح بهذا أن هذا الإسلام غير الإسلام الذى يستحق به الجنة".

ويشبه ابن حزم العلاقة بين الإيمان والإسلام بالعلاقة بين دائرتين متحدتين في المركز مختلفتين في المساحة ، فكما ورد في الأثر - الذى يؤكد ابن حزم أنه غير صحيح - يكون " الإيمان على هيئة الدائرة الصغيرة ، والإسلام على هيئة الدائرة الكبيرة[*]، وأن المرء قد يخرج من الإيمان ويدخل في الإسلام"[٢٨٢] .

ويذكر ابن حزم أن محمد بن على (المعروف بالإمام محمد الباقر المتوفى سنة ١١٣) سئل عن قول النبي ﷺ " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق وهو مؤمن " فأدار (الباقر) دائرة واحدة في الأرض ، ثم أدار في وسطها أخرى دونها ، أصغر منها ، وقال : الدائرة الأولى هي الإسلام ، والدائرة التي في وسطها هي الإيمان ، فإذا خرج من الإيمان وقع في الإسلام ، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك وحده"[٢٨٣] . ويروى ابن تيمية أيضا هذه الرواية عن أبي جعفر محمد بن على (الباقر) مع تعديل طفيف.

٣ - الإيمان بين الاستدلال والتسليم:

يحكى ابن حزم عن محمد بن جرير الطبرى والأشعرية أنهم ذهبوا " إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدل ، وإلا فليس مسلما . قال الطبرى : من بلغ الاحتلام

---

[*] في المطبوع : " الإيمان على هيئة الدائرة الكبيرة ، والإسلام على هيئة الدائرة الصغيرة " . والصواب ما أثبتناه .

[٢٨٢] السابق : ١ / ١٣٥

[٢٨٣] الإيمان ، ص ٢٧٤

أو الاشعار من الرجال والنساء ، أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله ﷻ بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر ، حلال الدم والمال . وقال : إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين ، وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك . وقالت الأشعرية : لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ"[٢٨٤].

والواقع أن ما حكاه ابن حزم عن الأشاعرة لا يشمل جميع رجالهم ، فقد جاء بعد ابن حزم رجل من أشهر علماء الأشاعرة ، ولم يقل بهذا القول ، أعنى أبا حامد الغزالى ، ففى معرض حديثه عن الاعتقاد ، يقول الغزالى " فإذا بلغ العاقل الاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلا ، فأول واجب عليه تعلم كلمتى الشهادة ، وفهم معناها ... وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة ، بل يكفيه أن يصدق به ، ويعتقده جزما من غير اختلاج ريب ، واضطراب نفس ، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله ﷺ من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل ، فإذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت ، وكان العلم الذى هو فرض عين عليه فى الوقت تعلم الكلمتين (أى كلمتى الشهادة) وفهمها ، وليس يلزمه أمر وراء هذا فى الوقت ، بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعا لله"[٢٨٥].

على أى حال فقد كانت من القضايا المثارة فى عصر ابن حزم هذه القضية: هل النظر العقلى والاستدلال فى مسائل العقيدة فرض عين أم لا ؟ وقد سئل ابن حزم هذا السؤال ، وأجاب عنه برسالته " البيان عن حقيقة الإيمان " ، وقال فى مستهل اجابته " إنه (تعالى) لم يفترض قط فى التوحيد ، وصحة النبوة ، وجميع الشرائع ، النظر ، بل إنما افترض فى كل ذلك اتباع رسول الله ﷺ فقط ، ولو فرضه الله تعالى ، ما جاز قبولها من أحد حتى يقرر على الوجه الذى صح به التوحيد والشريعة كلها"[٢٨٦].

إن الله تعالى خالق كل شىء ، فهو تعالى خالق الإيمان فى قلوب المؤمنين، فمن خلق الله تعالى الإيمان فى قلبه ولسانه ، فهو مؤمن صحيح الإيمان،

---

(٢٨٤) السابق : ٣ / ٣٥

(٢٨٥) الغزالى : أحياء علوم الدين : ١ / ٢٥ ، وكذلك : ١ / ٦٢

(٢٨٦) السابقة : ٣ / ٢٠١ - ٢٠٣

سواء خلقه فى قلبه ولسانه دون استدلال ، أو خلقه باستدلال ، وكذلك الكفر أيضا، من خلق الله تعالى الكفر فى قلبه ، أو خلقه على لسانه فهو كافر محض.

إذن معرفة أصول الإيمان بالنظر العقلى ليست واجبة ، والاستدلال على مسائل الاعتقاد ليس فرضا على كل فرد عاقل ، فقد يستدل الدهر كله من لا يوفق للحق ، كما هو شأن من يستدل من أصحاب الملل والنحل.

والله تعالى يخلق الإيمان والكفر فى قلوب عباده ، وهم طبقات تنحصر فيما يلى :

١ - فمنهم من يخلق الإيمان فى قلبه ضرورة بداءة ، كما خلق الله فى قلوبنا معرفة أن الكل أكبر من الجزء ، وأن الحلو حلو ، والمر مر . وهذا أرفع درجات الإيمان، وهو إيمان الملائكة والأنبياء عليهم السلام .

٢ - ومنهم من يخلق الإيمان فى قلبه ضرورة عن تصديق مخبر ، كإيمان الصحابة ﷺ ، الذين صدقوا الرسول فى خبره .

٣ - ومنهم من خلق الإيمان فى قلبه ضرورة عن استدلال وبرهان ، أو برؤية المعجزات ، أو نقلها إليه ، وهذه صفة المستدلين منا .

٤ - ومنهم من خلق الإيمان فى قلبه بغير سبب ، وهذه صفة إيمان المحققين من العوام .

وما قاله ابن حزم عن الإيمان ينسحب أيضا على الكفر . يقول ابن حزم " وكذلك خلق الله تعالى الكفر فى قلوب عباده ، فمنهم من خلقه تقليدا ، ومنهم من خلقه فى قلبه حسدا للعرب وللنبى ﷺ ، ومنهم من خلقه فى قلبه استدلالا ببعض الأدلة الفاسدة ، ومنهم من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وإن اعتقد الإيمان ، وعمل به ، وأعلنه ، لكن خرق الاجماع فى بعض أقواله".

هكذا يسقط ابن حزم فى مصيدة الجبرية الصارمة ، وهو بصدد البحث عن مصادر الإيمان والكفر ، فيصرح بأن من الناس من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وأوجب لهم العذاب على ما أجبروا عليه.

ولئن كان الإيمان لا يتوقف على الاستدلال ، فهو ليس واجبا ، إلا أنه حسن ومندوب ، فإن الله تعالى حض على الاستدلال ، ولم يفترضه ، وعلمنا إياه ، ولم يوجب تعلمه على أحد ، ويعلن ابن حزم أنه تدبر القرآن كله ، فلم يجد فيه أنه لا

إسلام لمن لا يعتقده من طريق الاستدلال ، ولا يوجد فيه أن معرفة الله تعالى فرض قبل الرسل[٢٨٧].

ويؤكد هذا المعنى في كتابه الفصل ، فيقول : " ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن مندوب إليه ، محضوض عليه كل من أطاقه ، لأنه تزويد من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق ... وإنما ننكر كونه فرضا على كل أحد ، ولا يصح إسلام أحد بدونه . هذا هو الباطل المحض"[٢٨٨].

ويبطل ابن حزم موقف الأشعرية وغيرهم ممن ذهبوا إلى أنه لا يصح لأحد إيمان حتى يستدل على ذلك[٢٨٩]، ويحتجون بأن الإيمان معرفة أو علم ، فمن اتفق له اعتقاد شيء على ما هو به ، عن غير دليل ، فليس عالما به ، ولا عارفا به ، ولكنه معتقد له ، وقالوا : كل علم ومعرفة اعتقاد ، وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة ، لأن العلم والمعرفة بالشيء إنما يعبر بهما عن تيقن صحته ، قالوا : وتيقن الصحة لا يكون إلا ببرهان.

أما ابن حزم فيذهب إلى أن العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه ، وتيقنه به ، وارتفاع الشكوك عنه ، ويكون ذلك :

١ – إما بشهادة الحواس ، وأول العقل (أي مسلماته وبديهاته) .

٢ – وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو إلى أول النقل[٢٩٠].

٣ – وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد حق خاصة ، بتصديق ما افترض الله ﷻ اتباعه خاصة ، دون استدلال[٢٩١].

ويؤكد ابن حزم أنه قد كان في المؤمنين في عصر النبوة ، ثم من بعد ذلك عصرا عصرا إلى يوم القيامة : المستدل وهم الأقل ، وغير المستدل كمن أسلم من

---

[٢٨٧] السابقة : ٣ / ١٩٨

[٢٨٨] الفصل : ٤/ ٤٠

[٢٨٩] السابق : ٥ / ١١١

[٢٩٠] السابق : ٥ / ١٠٩

[٢٩١] السابق : ٥ / ١١٠

الزنج والروم والفرس والإماء وضعفة النساء والرعاة ، ومن نشأ على الإسلام بتعليم أبيه أو سيده إياه ، وهم الأكثر والجمهور ، فسماهم الله ورسوله " مؤمنين " ، فلو لم يكن مؤمنا إلا من عرف أمور الإيمان من طريق الاستدلال ، لكان كل من لم يستدل ، ممن سبق ذكرهم ، خارجا عن دائرة الإيمان .

فمن الباطل المتيقن أن يكون الاستدلال فرضا ، لا يصح أن يكون أحد مسلما إلا به ، أو شرطا لا يصح قبول الإسلام من أحد بدونه .

ويتساءل عن إسلام خيار أهل الأرض بعد النبيين ، وهم أصحاب الرسولﷺ، وزوجاته ، وبناته:

هل ذكر قط عن أحدهم أو جميعهم أنهم لم يسلموا حتى سألوا آية[٣١٨]، أو طلبوا معجزة ، أو عرض عليهم رسول الله ﷺ برهانا ؟ إنه لم يقل لأحد دعاه إلى الإسلام : لا تسلم حتى تستدل ، وهذه كتبه إلى كسرى وقيصر والملوك ، ما في شيء منها ، ولا في بعوثه وغزواته ايجاب استدلال .

ويدعو ابن حزم المرء إلى أن يتفكر في نفسه : كيف كان إسلامه مذ بلغ مبلغ التكليف ؟ هل كان ذلك عن استدلال منه تلك الليلة ؟ أفليس هذا بعيدا جدا ؟ وإن كان الاستدلال قد حدث بعد ذلك ، فكيف يعرف المرء نفسه بين بلوغه إلى وقت استدلاله ؟ أترى يلزم نفسه حكم الكفر في هذه الفترة؟[٢٩٢].

---

[٣١٨] البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ١٩٩ - ٢٠٠

[٢٩٢] يقصد بالآية البينة أو الدليل

الفهـرس

الموضوع	الصفحة

هذا الكتاب

إن هذا الكتاب يستهدف في المقام الأول دراسة عقائد المسلمين كما هى في الواقع اليوم، وستكشف لنا هذه الدراسة منذ بدايتها عن الإختلافات العقدية الشديدة بين الفرق، والإعتراف بهذه الإختلافات المذمومة، لا يعنى اليأس أو القنوط من وحدة المسلمين، أو المطالبة بتوحيد صفوفهم، أو الأعراض عن مناشدة جميع المخلصين العمل علي المصالحة بين أبناء الأمة، لرفع الفرقة، وإزالة الغمة والتحذير من القطيعة بين اتباع هذا الدين، ودعاة المسارعة إلي تكفير المخالفين، وعدهم من الضالين المضلين، والكف عن السخرية والتنابذ بالألقاب والإمتناع عن إطلاق أسماء السباب، كتسمية السلفية بالمشبهه الحشوية أو تسمية خصومهم بالمعطلة القدرية، أو إطلاق اسم الرافض[illegible] الإمامية، أو تسمية الصوفية بالبدعية القبورية[illegible]

